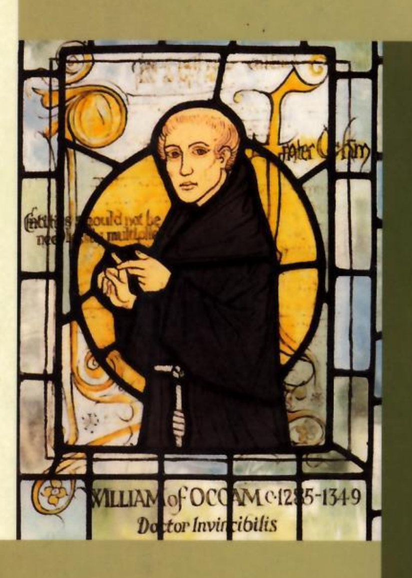
La filosofía política de Guillermo de Ockham



Esteban Peña Eguren

FILOSOFÍA

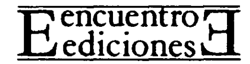
ediciones
EE
encuentro

ESTEBAN PEÑA EGUREN

La filosofía política de Guillermo de Ockham

Relación entre potestad civil y potestad eclesiástica

Estudio sobre el «*Dialogus, pars III*»



Diseño de la colección: E. Rebull



Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

«Dichoso el hombre
que se dedica a meditar la ley perfecta de la libertad;
y no se contenta con oírla, para luego olvidarla,
sino que la pone en práctica»
(St 1,25).

«*Homo sum; nihil humani a me alienum puto*, dijo el cómico latino.
Y yo diría más bien: *Nullum hominem a me alienum puto* (...).
Porque el adjetivo *humanus* me es tan sospechoso
como su sustantivo abstracto
humanitas (...). Ni lo humano ni la humanidad (...).
El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y muere
—sobre todo muere—;
el que come, y bebe, y juega, y duerme, y piensa, y quiere;
el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano»
(Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*).

ÍNDICE

SIGLAS, ABREVIATURAS, MODOS DE CITAR

I. OBRAS POLÍTICAS DE GUILLERMO DE OCKHAM[1]

1.	ARV	Allegationes religiosorum virorum.
2.	OND	Opus nonaginta dierum.
3.	D I	Dialogus I: de imperio et pontifica potestate.
4.	EFM	Epistola ad fratres minores.
5.	CI	Tractatus contra Ioannem XXII.
6.	DPI	De dogmatibus papae Ioannis XXII.
7.	CB	Tractatus contra Benedictum XII.
8.	CEPI	Compendium errorum papae Ioannis XXII.
9.	«API»	Allegationes de potestate imperiali.
10.	AP	An princeps.
11.	D III.I	Dialogus III. Prologus (et) I: De potestate papae et cleri.
	D III.II	Dialogus III.II: De potestate et iuribus romani imperii.
12.	B	Breviloquium de principatu tyrannico.
13.	OQ	Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali.
14.	CCM	Consultatio de causa matrimoniali.
15.	IPP	De imperatorum et pontificum potestate.
16.	«EC»	De electione Caroli quarti.

[1] Las obras entre comillas angulares son seguramente espúreas (véase la Parte II de este trabajo, en especial el capítulo 4 sobre la *opera politica*). Para las ediciones manejadas, véanse las fuentes al final.

II. ABREVIATURAS, MODOS DE CITAR

1. La obra fundamental para el presente estudio es el *Dialogus*, especialmente los dos tratados de su parte III. Y es también aquí donde afloran los mayores problemas formales. La carencia de una edición crítica obliga a la utilización del texto de M. Goldast, *Monarchia S. Romani Imperii*, t. II, Francofordiae, 1614[2]. Éste presenta dos problemas inmediatos para la citación: las páginas no están numeradas siempre de modo consecutivo, de manera que, por error, hay repeticiones, páginas fuera de lugar y saltos. Siempre que se trata de los dos primeros casos se asigna al citar un *bis* al número de página (ocasionalmente un *ter*, por ejemplo la 888, antes de la 891).

2. También el cómputo de las líneas que aparece en la edición de Goldast deja bastante que desear, siendo con frecuencia difícil saber si el número corresponde a la línea superior o a la inferior (sobre todo cuando hay en la página uno o varios títulos de partes o capítulos). Sin embargo, éste es un problema menor, que podrá ser superado tanto en las citas literales como en las paráfrasis, pues el posible error es solo de una línea.

3. Otro problema menor de la mencionada edición del *Dialogus* es la grafía: En las citas textuales mantenemos la «u» (en lugar de «v»), y también las *cursivas* u otros signos semejantes, pero desarrollamos las abreviaturas

4. Las obras políticas de Guillermo de Ockham son citadas casi siempre conforme a una sola edición (la indicada en el elenco final de fuentes). Para facilitar la lectura, la edición utilizada no se mencionará cada vez, excepto si se trata de una versión distinta a la usual. Así, las citas de fuentes toman esta forma: abreviatura de la obra + estructura formal interna (partes, tratados, libros, capítulos) + estructura formal externa entre paréntesis o corchetes (página, línea; esta última si es ofrecida por el editor). Por tanto, una cita del *Dialogus* tomará esta forma: D III.II, lib. II, cap. xviii (885,48), es decir: *Dialogus*, parte III, tratado II, libro II, capítulo xviii; edición de Goldast, M., *Monarchia*, tomo II, página 885,

[2] Que sigue la edición de Johannes Trechsel, Lyon 1494 (vid. Offler, H. S., «The three modes of natural law in Ockham: a revision of the text», en: *Franciscan Studies* 37 [1977] 208).

línea 48. Una pequeña variante ocurre en el caso de *Opus nonaginta dierum*, editada en dos volúmenes; para una mejor localización se precisa de cuál de ellos se trata mediante las siglas OP I, OP II. Así, OND 28 (OP II, 484,54ss.) significará: *Opus nonaginta dierum,* capítulo 28, en: Offler, H.S. (ed.), *Opera Politica*, volumen II, página 484, líneas 54 y siguientes).

5. Las traducciones de las fuentes son siempre mías. Desconozco cualquier versión española de los escritos políticos de Ockham, salvo la no muy afortunada del *Breviloquium* (traducción de Pedro Rodríguez, Tecnos, Madrid 1992). Si por una parte se pierde el contacto inmediato con la obra original, la fluidez del texto parece exigir que aparezca íntegramente en una lengua (salvo términos o expresiones muy concretos y de fácil comprensión). Por lo demás, las referencias procuran ser lo más precisas que el original permita, de modo que puedan confrontarse en cualquier momento.

Lo mismo debe entenderse en las traducciones de la bibliografía, salvo casos particulares.

6. Las citas bibliográficas tratan de limitarse al apellido del autor, el título abreviado (que se omite si no hay lugar a confusión), y el número de página. Las referencias completas se encuentran en la bibliografía final. Así, por ejemplo, «Iung, 24» se refiere a: IUNG, Nicolas, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIV[e] siècle. Alvaro Pelayo, évèque et penitencier de Jean XXII*, Vrin, Paris 1931, página 24. Las páginas se indican del modo más conciso, de manera que una referencia como «591-9» se refiere a todas las páginas entre la 591 y la 599.

PRÓLOGO

Creo que fue en el año académico 1976-77 cuando por vez primera me interesé intelectualmente por el problema de las relaciones Iglesia-Estado. El resultado fue un trabajo de una veintena de páginas sobre este problema en España desde la Constitución de Cádiz (1812) hasta la recién estrenada con la democracia (1978). En el curso siguiente estudié por primera vez filosofía con una profesora, María Arroyo, que no solo amaba la filosofía sino que no se asustaba por el poco cuidado que nos daba la asignatura. Algo tendría que ver con mi decisión posterior de estudiar filosofía.

Mi gusto por los temas de filosofía política, fronterizos con la historia y otras ciencias, me inclinó luego a realizar la memoria de licenciatura sobre Bartolomé de las Casas cuando aún estaba relativamente lejos 1992. En el verano de 1984, cuando buscaba un tema para mi tesis, leí *El nombre de la Rosa* de Umberto Eco. Al cabo, el libro no me gustó, pero me hizo un gran servicio: me recordó mi antiguo interés por la filosofía política de Guillermo de Ockham.

Puede que tengan razón quienes de uno u otro modo responden negativamente a la pregunta por la utilidad de la filosofía. Sin embargo, pensar la realidad en su enorme riqueza no me parece patrimonio de una forma de racionalidad y de estudio. Al contrario, creo que otras aproximaciones (la filosófica, por ejemplo) son no solo legítimas sino *productivas:* en verdad nos ayudan a comprender la realidad y a situarnos en ella. En un *mundo abierto* y en una *sociedad abierta*, ¿no cabrá la filosofía como real ejercicio de comprensión de este mundo y de esta sociedad?

En concreto, mi gusto por la filosofía política viene de antiguo y se encuentra motivado ante todo por ser éste un campo en que lo especulativo y lo práctico se dan la mano. En palabras de un estudioso de Aristóteles (Wolff, 17), la filosofía política es a la vez descriptiva y prescriptiva, análisis de la realidad guiado por la convicción de que puede vivirse de otro modo, ideal propuesto contando los hechos que se tienen enfrente.

En este sentido la filosofía política de Guillermo de Ockham no es una excepción. Además, en esta gran figura del siglo XIV se entremezclan muchos aspectos del mayor interés: una filosofía poderosa, una teología diferente, una política en busca de equilibrio, una vida apasionante en un período histórico que no lo es menos. Intentar contribuir a un mayor y mejor conocimiento de un autor de semejante riqueza estudiando lo que es el epicentro de su política (la crítica de la *plenitudo potestatis* pontificia y la relación de poderes) me ha parecido apasionante.

Es verdad que Ockham es un pensador del siglo XIV; cualquier intento de enraizarle en el pasado anterior o de proyectarle hacia el futuro (inmediato o presente) debe pasar por la fidelidad a su obra, por su lectura atenta, por su contextualización en el siglo XIV y no en otro momento. Sin embargo, recuerdo ahora la perplejidad que me causó leer por vez primera textos éticos y políticos de Aristóteles: con veinticuatro siglos de por medio, tuve la impresión de que muchas cosas habían cambiado radicalmente en el ámbito de la ciencia y de la técnica, y muy pocas cuando se trataba del hombre y de la sociedad en sí mismos. Es cierto que ni Aristóteles ni Ockham pueden ser trasladados hasta aquí como si nada hubiera pasado entre tanto, pero sus preocupaciones fundamentales, ¿no tendrán que ver con las nuestras? Leer la *Immortale Dei* de León XIII (1.XI.1885; en el contexto de la lucha por los estados pontificios, ocupados en 1870 a pesar de la resistencia de Pío IX —*Syllabus errorum* de 1864— y sus aliados), examinar los concordatos entre la Santa Sede y los estados seculares, caer en la cuenta de que un país como los EE.UU. tiene aún como divisa *In God we trust*, comprobar la fuerza del conflicto entre el poder civil y el religioso en un problema como el fundamentalismo musulmán, pueden hacernos ver que de alguna manera Ockham no nos es ajeno.

Quien se interesa por el autor inglés debe lamentar todavía la carencia de una edición crítica *completa* de la obra política (a diferencia de lo que ocurre con la *Opera Philosophica et Theologica*, magníficamente

editada por los franciscanos de *St. Bonaventure University*, en el estado de Nueva York). Por su parte, la bibliografía fundamental está dispersa en un buen número de publicaciones de todo tipo. En muchos casos, tanto las fuentes como la bibliografía están agotadas desde hace tiempo.

Mi primer proyecto pretendía la lectura de la *Opera Omnia* del autor inglés (sobre todo para poder responder así *de primera mano* a la vieja pregunta por la relación entre su obra filosófico-teológica y su producción polémico-política). De hecho comencé leyendo el *Comentario a las Sentencias*, pero el proyecto se mostró demasiado ambicioso. Su reconsideración y la estancia de un año en el favorable contexto de la Université Catholique de Louvain fueron decisivos para terminar estas páginas.

¿Cumplirán tres condiciones que siempre me parecieron elementales: ser *legibles* e interesantes, ofrecer algo nuevo, y no repetir ordenadamente lo que ya escribió Guillermo de Ockham? Será el lector quien pueda responder.

Quisiera terminar este prólogo agradeciendo la ayuda de todos aquellos que han colaborado de alguna manera para que este trabajo vea la luz.

En Salamanca tuve acceso, además de a la biblioteca de la Universidad Pontificia, a la privada de los Padres Capuchinos gracias a mis antiguos profesores de esa Orden, especialmente el padre Enrique Rivera de Ventosa. El tomo I de la *Opera Politica*, publicada en Manchester y casi agotado, pude conseguirlo a través de una amiga de Londres. Otros amigos españoles me hicieron otros encargos variopintos.

En Bélgica he de agradecer la riqueza de fondos y la facilidad de acceso a diversas bibliotecas, sobre todo la de la Université Catholique de Louvain. A los amigos lovanienses debo agradecerles su acogida y su paciencia, puesta a prueba por mis angustias ockhamistas. Gracias también a todos aquellos amigos que me animaron a continuar. Entre ellos, Alfonso Pérez de Laborda siempre fue el primero.

Finalmente, debo agradecer la beca de investigación que me concedió en su momento el Ministerio de Educación, la financiación de este libro por la Fundación canónica María García de Noreña (presidida por mi obispo, José Vilaplana, que siempre ha apoyado mis trabajos), y su publicación por la Editorial Encuentro. A todos: gracias.

Entrambasaguas, Julio de 2004.

I. LA OBRA POLÍTICA DE OCKHAM EN PERSPECTIVA

1. PANORAMA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL

A. IGLESIA E IMPERIO: DOS PODERES A LA BÚSQUEDA DE ARTICULACIÓN EN EL ÁMBITO DE LA CRISTIANDAD

1. LA CUESTIÓN IGLESIA-IMPERIO.— Cabría preguntarse si este problema no es tan viejo como las sociedades en las cuales lo religioso adquiere cierto grado de institucionalización, y a la vez se da alguna autonomía con respecto al poder civil. Por poner solo dos ejemplos dentro de la tradición judeo-cristiana en que se mueve Guillermo de Ockham, puede recordarse el conflicto en Israel cuando se quiere instaurar una monarquía siguiendo el modelo de los pueblos vecinos (cf. 1 S 8,1ss.), o las aspiraciones y poderes no solo religiosos sino también políticos en torno a Jesús de Nazaret (cuya ejecución tuvo dos razones fundamentales: la blasfemia religiosa de proclamarse Hijo de Dios y su categoría de *rey*, en conflicto con el rey títere de Palestina y con el mismo césar).

Hablando ya de la Edad Media, es cierto lo que autores como João Morais Barbosa afirman sobre este período: la separación entre ámbitos como el político y el religioso-moral no llega hasta más tarde (al menos en su forma más explícita). El concepto de *cristiandad* nos habla ante todo de una sociedad aunada por una fe que cala todos los poros del conjunto. Dicho con palabras del autor portugués: «La noción de *cristiandad* (...) como idea de un organismo político-religioso en que las necesidades materiales y las exigencias sobrenaturales (no solo espirituales) del Hombre formen un cuerpo unitario. La Edad Media (...)

fue poco propicia a divisiones estancas de la realidad (...). El hombre medieval estaba suficientemente convencido de la solidaridad cósmica, reflejada, como en un espejo, en la armonía del universo humano (...). No se concebía (...) que la *dimensión material* de la vida humana fuese autónoma en relación a su *dimensión espiritual*» («Introdução», 24).

Así, simplificando la Edad Media (cf. Pernoud para mirar este período con otros ojos), puede decirse que, dadas las condiciones socio-políticas, el problema de la relación entre la Iglesia y el Imperio se presenta con estos datos fundamentales: En primer lugar, el *orbis christianus* es un conjunto social más o menos homogéneo, caracterizado, de una parte, por la influencia de lo bárbaro (como fuerza triunfante sobre el Imperio Romano), y, de otra, por una Iglesia igualmente triunfante, importante factor de unidad a través de una misma fe (extendida poco a poco por los misioneros a toda la geografía conocida), y de una misma cultura (pervivencia de una lengua, unas bibliotecas, una organización de los estudios, etc.).

En segundo lugar, y aunque bajo la superficie, encontramos un verdadero *puzzle* social y político; al viejo Imperio Romano sucede en Occidente un nuevo Imperio, el Sacro Romano Imperio Germánico. Por encima de la multiplicidad de reyes, príncipes y señores de todo tipo que conocemos bajo el nombre de feudalismo, el emperador es también principio de unidad, reconocida de una u otra forma hasta que la emergencia de las nacionalidades acabe por quitarle la tierra bajo los pies.

Dada esta situación, la armonía entre los dos grandes poderes era fundamental para la propia armonía de toda Europa. En su doble versión (papa-emperador, papa-reyes), lo que ocurriera en este ámbito influía necesariamente en la vida de todo el conjunto social. Como ejemplo, quizá extremo pero muy claro, valga el caso de la excomunión: si el señor de una villa era excomulgado por Roma, todo el pueblo sufría las consecuencias (desde el cierre de las iglesias del lugar hasta las posibles acciones militares) y debía apartarse de su señor (de quien en muchos casos dependía su vida).

2. FORMAS DE PENSAR LA RELACIÓN ENTRE LA POTESTAD CIVIL Y LA POTESTAD ECLESIÁSTICA.— Aun a riesgo de simplificar la realidad medieval, pero siempre con la esperanza de poder comprenderla

mejor, las posiciones de los diversos autores pueden clasificarse en tres grandes grupos, como ya lo sugiere Gilson en 1939 (*Dante*, 200)[3]:

a) Partidarios de la primacía de la Iglesia (sobre todo de Roma y, precisando más, del papa) sobre el poder temporal. Son los llamados hierócratas, curialistas, papalistas.

b) Partidarios de la primacía del poder civil (léase emperador en primer lugar) sobre el eclesiástico: imperialistas, legistas, regalistas.

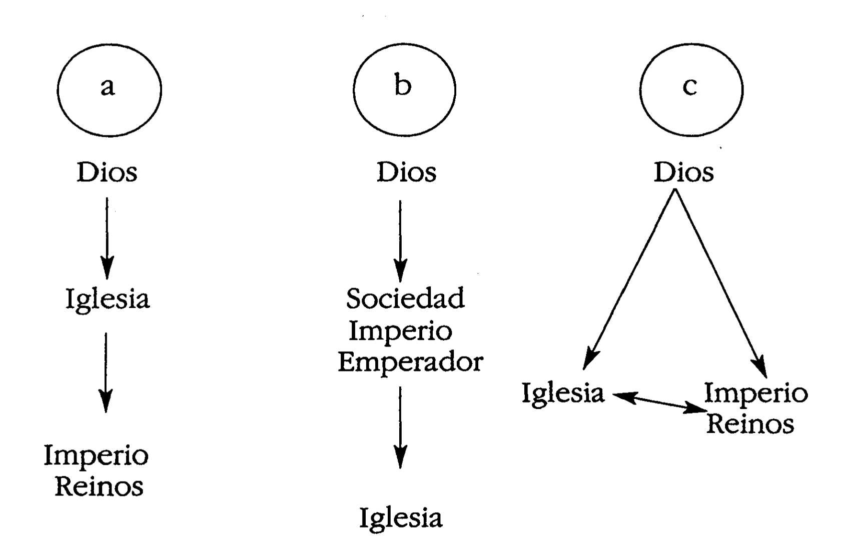
c) *Via media:* los dos poderes tienen una importancia equivalente y ninguno de los dos se subordina por principio al otro. Cada uno tiene su propio terreno de actuación (lo espiritual y lo temporal) donde son soberanos. La cuestión se reduce a resolver (armónicamente, para el bien común) los casos en que un ámbito y otro entran en contacto solapándose (cf. Pacaut, «La permanence»; Rivière, 272-3).

---

[3] Cf. García y García, Antonio, «Sacerdocio, Imperio y Reinos», en: *Cuadernos Informativos de Derecho Histórico Público, Procesal y de la Navegación*, PPU, Barcelona 1987, pp. 509-40. El profesor García y García presenta cuatro grandes teorías o posturas: (1) Monista hierocrática: todo poder viene de Dios al papa o a la Iglesia, los cuales delegan en el príncipe temporal, pero siempre teniendo un poder directo también en el ámbito secular. (*Summa Monacensis*, Alano Anglico, etc.). (2) Dualista eclesiástica: los dos poderes son autónomos; cada uno tiene su esfera de acción. Sin embargo, el espiritual es superior al temporal, de manera que prevalece sobre éste cuando los principios éticos son violados (poder indirecto). (Gelasio, Graciano, Inocencio III, Inocencio IV). (3) Monista laica: toda jurisdicción depende del príncipe secular, incluida la espiritual, que se convierte en una suerte de delegación. (Felipe el Hermoso, Marsilio de Padua, Guillermo de Ockham). (4) Dualista laica: independencia de potestades, pero prevaleciendo la temporal en caso de conflicto. La postura (1) equivaldría a la (a) de mi esquema, la (3) a la (b), y la (4), y sobre todo la (2), a la teoría (c). Si prefiero el esquema triádico es porque (4) es una postura más práctica que teórica (como el mismo autor reconoce en el artículo citado, aún sin poner ejemplos de ella), y porque quizá contribuye sobre todo a una mayor elegancia del esquema (dos monismos y también dos dualismos). Hamann, G. A., *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le «Breviloquium»*, Éditions Franciscaines, Paris 1942, 208 pp., utiliza también un esquema triádico: cesarismo religioso (como el *Defensor pacis* de Marsilio de Padua), teólogos de la causa pontificia (Egidio Romano y su *De ecclesiastica potestate*, por ejemplo), y escuela moderada (el *De potestate regia et papali* de Juan de París) (pp. 13-17). El esquema es similar en Lagarde, G. de, «La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV[e] siècle», en: *Lumière et Vie* 9 (1960) 41-59, donde sitúa a Ockham en la vía imperialista. Cf. el apartado dedicado a Lagarde en la revisión historiográfica *infra*.

Todo ello sin olvidar que en el ámbito de cristiandad al que me he referido, la primacía ontológica siempre la tiene lo espiritual (v. las cuatro características de esta postura señaladas por Pacaut, «La permanence», 328-9).

Estas tres posturas podrían representarse gráficamente de la manera siguiente:



B. ¿CURIALISMO O IMPERIALISMO? DOS HITOS: ÁLVARO PELAYO Y MARSILIO DE PADUA

Con el propósito de situar a Guillermo de Ockham a la luz del esquema triádico que se acaba de dibujar, creo oportuno dedicar las páginas siguientes a dos autores que ilustran bien las dos primeras posturas referidas, hierócrata e imperialista. También otros hubieran sido significativos de estas teorías, que se desarrollan con abundancia de matices a lo largo de la Edad Media y, si cabe, con especial virulencia en el siglo XIV, que se abre ya hacia nuevas formas de concebir la realidad toda. Entre ellos, tanto Álvaro Pelayo como Marsilio de Padua reúnen las condiciones suficientes para ofrecer un buen ejemplo de las posturas mencionadas.

En primer lugar, Pelayo es contemporáneo de Ockham; su obra fundamental para el tema que nos ocupa, *De Statu et Planctu Ecclesiae*, se

redacta a partir de 1330 por encargo de Juan XXII (en cuya curia el autor es miembro de la penitenciaría, mientras que Ockham residió en Aviñón desde 1324 a 1328; cf. García Martínez, 34, 37, 38). Además, ambos son franciscanos y simpatizantes de la pobreza radical, aunque Pelayo modere su postura con el tiempo (v. Morais Barbosa, 37-38). En tercer lugar, y a pesar de intentos por situarlo en una *via media* (Iung, *passim*), este obispo representa bien la postura curialista (en lo que coinciden autores tan dispares como Menéndez Pelayo, t. I, 514, y Damiata, t. I, 302), en la línea de Egidio Romano o Agustín Triunfo. Finalmente, creo oportuno considerar aquí a uno de los autores españoles de reconocida relevancia en la *mêlée* intelectual del siglo XIV (así lo considera, por ejemplo, Ulmann, 284).

En cuanto a Marsilio de Padua, también el primer motivo para ser tratado aquí es ser contemporáneo de Guillermo de Ockham; ambos llegarán incluso a vivir en Munich, a la sombra de Luis de Baviera. Pero, más importante aún, el paduano encarna la postura radical con la que Álvaro Pelayo nunca podría estar de acuerdo (y tampoco Ockham, como más adelante veremos). Por eso se le considera poco menos que la *bestia negra* de la lucha contra el poder de la Iglesia y del papado en especial (v. Touchard, 164, y, sobre todo, Quillet, *La philosophie*, 16-17).

1. ÁLVARO PELAYO.— Supuestas ya las cuatro razones por las que he escogido aquí a este autor y que dibujan su personalidad y su pensamiento a grandes rasgos, quisiera hacerlo ahora con más precisión. Para ello me serviré de dos textos fundamentales: el clásico de N. Iung (*Un franciscain*...), y la edición del *De Statu et Planctu Ecclesiae* realizada por M. Pinto de Meneses con introducción de J. Morais Barbosa. Una bibliografía más extensa puede encontrarse en los trabajos citados de Morais Barbosa (pp. 59-65) y García Martínez.

Gallego de origen, desconocemos la fecha exacta de su nacimiento (Iung, 7) (como ocurre en tantos casos con los autores medievales, Ockham incluido); Iung lo sitúa entre 1275 y 1280. Estudia derecho en Bolonia y se doctora en tal ciencia; es por tanto un canonista más que un filósofo, si bien su pensamiento no se detendrá en los cánones (como queda claro por el elenco de fuentes que cita, enumeradas por Iung, 22). Puede que además estudiara también teología en la misma Bolonia (Iung, 12).

Pelayo es no solo un estudioso, sino, como tantos en la época, un hombre que aspira a vivir su fe con perfección. Así, viaja a Asís, donde es recibido en la orden franciscana el día de Pentecostés de 1304 (Iung, 10-11). Esto añade más interés aún a su persona, pues se va a encontrar, por el hecho mismo de ingresar en esta Orden, en el centro de la polémica sobre la pobreza, una de las cuestiones más apasionantes de la sociedad cristiana de la época. Simpatizante de la pobreza radical tal como fue reafirmada por los franciscanos en el capítulo de Perusa, su fidelidad a Juan XXII lo hará alejarse de toda postura extrema. Esa cercanía al pontífice hará posible que más tarde reciba de él el encargo de escribir *De Statu et Planctu Ecclesiae.*

Gran viajero, es difícil seguirle los pasos, pero al menos sabemos que en 1308 enseña derecho canónico en Perusa, y que en 1316-17 debe retirarse debido a sus simpatías por la estricta observancia de la regla franciscana (cf. Morais Barbosa, 23). Cuando recibe la noticia de la entrada de Luis de Baviera en Roma y el nombramiento por éste del antipapa Nicolás V, toma posición con el partido güelfo (pro-pontificio), pero ello no le evitará ser denunciado ante Juan XXII como partidario de Miguel de Cesena y sus amigos.

Pelayo encontrará diversos apoyos, incluyendo al mismo papa de Aviñón que hacia 1329 lo llama a formar parte de la Penitenciaría curial. En 1332 es nombrado obispo de Coron (Grecia), pero pronto será trasladado para desempeñar el mismo cargo en Silves (el Algarve), donde permanece, con sus más y sus menos, hasta 1350. Después se retiró a Sevilla, donde murió en fecha no precisada del todo, quizá 1353 (Iung, 16ss.).

Sus obras fundamentales son *Collyrium adversus haereses* (teológica sobre todo, aunque también se refiera a algunas herejías de tipo político, y a autores como Marsilio de Padua que las defienden, como, por ejemplo, en la parte V, el error 2º), *Speculum Regum* (según el modelo literario correspondiente, el autor examina las características ideales de un buen rey y un buen reino, atendiendo sobre todo a las virtudes que el príncipe debe reunir, como fe, templanza, castidad, fortaleza, paciencia, justicia, oración, etc.), y, sobre todo, *De Statu et Planctu Ecclesiae.* Esta última fue redactada por tres veces a partir de 1330 (1330-32 en Aviñón; 1335 en el Algarve; 1340 en Santiago de Compostela), y recibe diversas influencias, entre las que es subrayable

la de Jacobo de Viterbo[4]. Dada su importancia, *De Statu* es la fuente primaria de lo que sigue.

a) Concepción de la sociedad y del poder.— Un primer dato es imprescindible para comprender a Pelayo. Como el Medievo en general, él se mueve en términos de *cristiandad.* Una realidad con diferentes dimensiones (en este caso, Iglesia e Imperio), pero toda ella imbuida por un mismo ideal: la salvación eterna de toda la humanidad a través de la fe cristiana.

Al servicio de este cuerpo social y de este ideal ha de ponerse toda forma de poder, civil o eclesiástica. Ésa es su *función.* Así, por ejemplo, el príncipe, tanto en su vida privada como en la pública (que solo se distinguen artificialmente), debe acomodarse a las normas de la ética (cristiana). El poder es además ejercido por los grandes agentes, papa y emperador; no son los pueblos los que conducen la historia y la protagonizan en primer lugar. Ni siquiera está en ellos la fuente del poder (civil), que puede venir de Dios directamente o bien a través de la Iglesia (cf. Morais, 32). En resumen, lejos de una concepción democrática al estilo moderno, Pelayo concibe al *populus* como un conjunto de súbditos y no de ciudadanos (según la expresión de Morais, 28).

Esto último se explica bien por la esencia que para el autor gallego tiene el poder. El pecado original introduce un desorden y un egoísmo tal, que ni los bienes inmediatos ni los últimos pueden lograrse si no es gracias a la intervención de Dios, que ha permitido el poder con su carácter *coercitivo* aunque no estuviera en sus *planes* originales (Morais, 29).

La esencia del poder se expresa también con el término *imperium,* que designa el poder en general (aunque de manera especial el secular, y éste cuando comprende otros principados o reinos). Tanto el papa como el emperador y el rey tienen *imperium,* aunque cada uno lo ejerza de una manera. Estas distintas formas no pueden ser concurrentes, sino, al contrario, complementarias y siempre teniendo como objetivo el fin último (sobrenatural). Así, las dos vertientes del poder no están

[4] De su *De Regimine Christiano* toma directamente largos textos sin citar la fuente (cf. Iung, 40, para una comparación entre partes de las dos obras, *De Statu* y *De Regimine*). Por otra parte, conoce la obra de Marsilio de Padua y quiere responder explícitamente a las herejías que defiende (Alvaro Pais, *Estado e Pranto da Igreja,* lib. I, art. lxviii, letras J-R; vol. III, 336ss.).

en el mismo plano: la Iglesia ocupa, diríamos que por la naturaleza de las cosas, un lugar superior. El papa, vicario de Cristo, cabeza de la Iglesia, es también el principio que unifica la *christianitas*. La cuestión está en ver qué lugar queda todavía para el poder secular en sus distintos grados.

b) La potestad secular.— Con lo dicho basta para hacerse una primera idea del lugar que ocupa el poder civil en el conjunto de la sociedad pensada por Pelayo. Dicho en palabras de Morais: «Fray Álvaro desvaloriza las entidades políticas seculares, consideradas segundas en relación a las espirituales» (Morais, 30). No podía ser de otra manera cuando este canonista no solo espiritualiza el poder papal (¿acaso no es fundamentalmente espiritual por su propia naturaleza matizada pero no cuestionada en la Edad Media?), sino también el secular: la fuente, la función y la necesidad de éste se explican por razones espirituales que pueden resumirse en una, la salvación eterna (v. Iung, 141, apoyándose en textos como Alvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 37; vol. I, pp. 416-8).

En cuanto a la fuente de la potestad, además de que no se encuentre en el pueblo, puede sorprendernos también que solo esté en Dios como por accidente. El poder secular no sería algo dado casi naturalmente en la medida en que el hombre es un ser social y la sociedad necesita de una autoridad así para su ordenación y la consecución de sus fines (en la línea que va desde Aristóteles a santo Tomás, frente a la corriente tan bien presentada por Arquillière en su *L'augustinisme politique*). Al contrario, la potestad temporal no pertenece al proyecto inicial de Dios, aunque, *dadas las circunstancias*, la consienta y de Él provenga cualquiera de sus manifestaciones. Es el pecado (original) el que hace necesaria la potestad, el dominio (coercitivo) de uno sobre otros. Es un instrumento *nuevo* para conseguir el fin que siempre ha tenido la humanidad ante sí: la bienaventuranza (Morais, 36).

Pero la clave para situar a Pelayo en una u otra corriente la da su afirmación de que la potestad secular procede (mediatamente) de la Iglesia, que es tanto como decir del papa. En él, de parte de Cristo, reside toda potestad. Lo que ocurre es que el emperador, rey o príncipe recibe como delegación la espada material (v. Alvaro Pais, *Estado e Pranto*, además del citado lib. I, art. 37, también el lib. I, art. 13, letras A y G; vol. I, pp. 346-8, 360). Es cierto que el papa no delega estas funciones a voluntad (ha de hacerlo obligadamente, pues no debe ejercer

la coerción, al menos en su forma más aguda —las cuestiones de sangre). Pero no es menos cierto que al papa le corresponden de derecho las dos espadas, espiritual y material (Morais, 46). En fin, la autonomía del príncipe secular es mayor cuando se trata de asuntos de segundo orden, es decir, puramente seculares, y disminuye en la medida que se trate de cuestiones más y más espirituales (o que incidan en éstas). Y sabemos que en el contexto medieval todo estaba penetrado de una u otra manera por lo espiritual.

c) La potestad de la Iglesia y del papa.— Si en Álvaro Pelayo la potestad civil no se identifica de inmediato con el emperador o con un rey determinado, en el caso del poder eclesiástico éste viene a identificarse con la potestad pontificia. Así era la mentalidad de la época, a la que respondía el encargo recibido por este autor: defender al papa (es decir, a la Iglesia) con el *De Statu et Planctu Ecclesiae.*

La razón de esta perspectiva puede encontrarse de entrada en una motivación teológica: Cristo, enviado del Padre, es Señor universal que encarga al papa regir la Iglesia como vicario suyo; por eso también a éste le corresponde, al menos *de iure*, un señorío universal (v. Alvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 13, letra C; vol. I, p. 352; cf. Morais, 38). Pero hay también otra razón de índole más filosófico-política: Pelayo cita a Dionisio Areopagita cuando afirma que las realidades inferiores se integran en las superiores, de manera que lo que se distingue en un plano inferior se unifica en un plano superior (v. Alvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 60; vol. III, p. 20). Esto explica no solo que la Iglesia entera se unifique en el papa, sino también que toda la sociedad sea contemplada como una pirámide de jerarquías en cuya cúspide está solo el sumo pontífice. Dado el planteamiento, resulta coherente que en él resida la *plenitudo potestatis.* Ya se verá cómo esta concepción es diametralmente opuesta a la de Marsilio de Padua. También éste concebirá una sociedad unificada en sus distintas dimensiones por un principio último, pero éste es el emperador, *defensor pacis.*

Preguntémonos ahora por los términos de la *plenitudo potestatis* pontificia. Para ello habrá que explicar cuáles son la naturaleza, el fin y el ejercicio de la potestad ejercida por el papa. Cristo ha transmitido a la Iglesia y a su cabeza el poder sacerdotal y el poder real al mismo tiempo. En esto consiste primariamente la plenitud de la potestad pontificia. Pero un análisis posterior descubre que la *potestas regia* tiene una

doble dimensión: espiritual y material (o temporal). Esto permite afirmar a la vez la plenitud del poder del papa como sacerdote y como rey, y la posibilidad de una cierta división de poderes, pues la potestad material no le corresponde al papa ejercerla *de facto*, sino a los príncipes temporales (¡aunque *de iure* también ésta le pertenezca!). Así, el pontífice tiene pleno poder sobre lo espiritual de forma inmediata, pero sobre lo temporal solo de manera mediata (Alvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 40, letra C; vol. I, p. 516).

Y, una vez más, todo el conjunto cobra sentido en el pensamiento de Pelayo por los fines: la naturaleza y el ejercicio del poder son tales porque su función es servir al fin último, que todos se salven. Si lo espiritual ocupa la cúspide de la pirámide de los fines, también la institución espiritual predominará sobre cualquier otra en el conjunto social. Lo material debe entonces servir con toda radicalidad a lo espiritual. Este planteamiento quizá fuera suscribible por muchos autores políticos medievales, pero no así las consecuencias prácticas que de ello deriva Pelayo: la independencia de lo temporal respecto de lo espiritual, siempre relativa en la Edad Media, casi desaparece aquí. En la medida en que crece la autoridad pontificia, el espacio propio del príncipe se reduce a las cuestiones inferiores y a las que son indignas del papa (sobre todo las causas de sangre) (cf. Morais, 31).

Para concluir valga este texto del autor examinado: «La razón natural muestra de manera patente que las cosas espirituales son más nobles que las corporales (...), y que las corporales son ordenadas a las espirituales como a su fin. La potestad verdaderamente eclesiástica es sobre todo espiritual (...), y la secular o civil es corporal; por tanto, se concede que el monarca eclesiástico, en quien reside la plenitud de la potestad eclesiástica (...), regula y ordena al príncipe político o civil y a su potestad en razón del fin (...). Y no puede decirse que los cristianos tienen un principado respecto a lo espiritual y otro respecto a lo corporal y temporal, pues ningún príncipe o súbdito cristiano puede poseer o adquirir algo lícitamente si no es bajo el principado cristiano (...). Este príncipe primero y supremo es el sumo pontífice, que es el monarca eclesiástico» (Alvaro Pais, *Estado e Pranto*, lib. I, art. 40; vol. I, pp. 502, 506, 510).

2. MARSILIO DE PADUA.— La cita anterior de Álvaro Pelayo quizá pudiera ser trasplantada a este apartado dedicado al político paduano.

En un último análisis su ideal puede considerarse idéntico; sin embargo, la concreción de ese ideal es justamente la opuesta: será el emperador, y nunca el papa, quien pueda establecer la unidad del mundo cristiano y así satisfacer los dos fines del hombre (la vida en paz en esta tierra, y la bienaventuranza futura). El gran enemigo de ese proyecto es la *plenitudo potestatis* pontificia, que Marsilio trata de erradicar hasta en sus últimos vestigios. Ésta es la teoría expresada en su obra mayor, el *Defensor pacis.* El resto de su bibliografía atestiguada lo forman el *Defensor minor*, el *Tractatus de translatione imperii*, y varios títulos sobre el matrimonio, la potestad del emperador sobre él, etc.

Como en el caso de Á. Pelayo, me detendré sobre todo en el escrito capital de M. de Padua, el *Defensor de la paz* (que abreviaré como DP). Para ello, seguiré en especial a Jeannine Quillet, quizá la persona que más lo ha estudiado; entre sus publicaciones al respecto destacan la traducción francesa del *Defensor pacis* con una magnífica presentación[5], y la posterior intitulada *La philosophie politique de Marsile de Padoue.* Entre la escasa documentación con que contamos en castellano sobresale la reciente traducción del *Defensor pacis* realizada por Luis Martínez Gómez (que sigue la edición crítica de R. Scholz, Hahnsche Buchh., Hannover, 1932). Tanto Quillet (*La philosophie politique*, 275-84) como Martínez Gómez (M. de Padua, *El defensor de la paz*, pp. xlvss.) ofrecen el catálogo de fuentes (incluyendo las dudosas) y bibliografía oportunos para una investigación más profunda. Debe destacarse aquí el tomo III de la magnífica obra de quien es también uno de los grandes estudiosos de Ockham: Georges de Lagarde.

Marsilio de Padua nace en esta ciudad del norte de Italia entre 1275 y 1280, hijo de un notario de la universidad, y miembro de una de las más antiguas familias. Por el primer título su nacimiento le situaba en una clase distinguida y también distinta (frente a los simples *laicos* y al clero). En su ciudad natal estudia probablemente filosofía, derecho y

[5] Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la Paix* (traducción, introducción y notas de J. Quillet), Vrin, Paris 1968, pp. 9-47. (Citaré como *Présentation*). La traducción está hecha sobre esta edición crítica: Previté-Orton, C. W., *The «Defensor Pacis» of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, Cambridge 1928, 517 pp. (Ésta será la edición que cite en adelante; lo haré como DP, seguido en números romanos de la *dictio* y del capítulo, y del párrafo en numeración arábiga).

medicina, y es seguro que practicó esta última ciencia, incluso en la corte de Luis de Baviera. Su primer periodo paduano debió acabar en 1311, dirigiéndose luego a París en cuya universidad es *maestro de artes* y, dos años más tarde, rector. Allí conoce a Juan de Jandún y quizá también a Miguel de Cesena y Ubertino de Casale. Quillet (*Présentation*, 18) añade como probable a esta nómina el nombre de Guillermo de Ockham. A la luz de los datos biográficos que conocemos de este último parece más bien improbable, pues no está atestiguado que estuviera en París (véase *infra* nuestro capítulo 3).

En 1315 está de nuevo en Padua, y en 1318 obtiene un canonicato en la misma ciudad; esto supone en primer lugar que era clérigo en algún grado, y, sobre todo, que su ruptura con Aviñón no se había producido todavía. Más tarde lo encontramos de nuevo en París como docente de la lógica y la metafísica de Aristóteles.

Una fecha especialmente significativa es el 24 de junio de 1324: según el autor mismo nos informa, pone fin en París al *Defensor pacis*. Ya ha tomado partido con claridad a favor de Luis de Baviera, aunque no llegará a su corte hasta 1326 (donde también estará Ockham a partir de 1330 aproximadamente, después de huir de Aviñón y pasar por Italia). Su vida es desde entonces un servicio a la causa imperial. Muere en 1342 o en los primeros meses de 1343.

Ahora bien, una cuestión interesante es cómo Marsilio, que nace en una ciudad güelfa y que estudia en una universidad del mismo signo (cf. Quillet, *Présentation*, 15 y 19), puede convertirse al partido gibelino y de un modo tan apasionado. Quizá pueden distinguirse en el proceso tres factores: uno, la reacción contra lo que es percibido como abuso intolerable de parte del papado; otro, la convicción de que el bienestar y la independencia de su ciudad y del norte de Italia estaban garantizados solo por la opción gibelina (cf. Quillet, *La philosophie politique*, 272); en tercer lugar, y relacionado con el factor anterior, la fuerza del mito de la Roma antigua (cf. Quillet, *Présentation*, 46, y ella misma en *La philosophie politique*, 17). ¿Cuándo se produce su *conversión*? Según Musato, que se la echa en cara, poco después de su primera salida de Padua (1311). Otro posible indicador tiene que ver con el *Defensor pacis*, que, según Previté-Orton, habría tenido ya una primera redacción en 1317 (citado por Quillet, *Présentation*, 26, nota 95; es claro que si llegó a ser redactado no tuvo mucha publicidad, pues

entonces sería inexplicable que un año más tarde le fuera concedida una canonjía en su ciudad natal). En cualquier caso, Marsilio, en mayor grado y con anterioridad a Ockham, se ve envuelto de lleno en los acontecimientos histórico-políticos, y acepta el reto apostando claramente por una de las partes en liza: el imperio.

El *Defensor pacis* refleja bien esos acontecimientos, de manera que está lejos de ser un tratado de filosofía política meramente teórico (aunque también tenga parte de esto, y tampoco sea un puro panfleto como tantos de la época). Por una parte, es una crítica radical de todo lo que son para Marsilio manifestaciones de una *plenitudo potestatis* pontificia que es puro sofisma (DP II, xxiii, 2), detentación de poder arrebatado a las autoridades civiles. Por otra parte, es también un programa político presentado a Luis de Baviera para que recupere su poder de hecho y de derecho, y pueda convertirse así en el defensor de la paz que por su cargo está llamado a ser[6]. Así, la obra se estructura en tres *dictios:* una primera dedicada al gobierno civil y a la ley; una segunda que se ocupa del sacerdocio, el poder eclesiástico, la primacía, la pobreza, el concilio, etc., y una última destinada a las conclusiones.

Esa división en dos grandes partes temáticas da lugar a las principales visiones historiográficas sobre M. de Padua (cf. Quillet, *Présentation*, 33-4, y *La philosophie politique*, 16-20). Una se fijaría ante todo en la primera *dictio* (la teoría del poder civil) para considerarle un adelantado de la Ilustración y de sus valores de democracia y tolerancia (Battaglia, Gewirth), uno de los mayores responsables del nacimiento del espíritu laico (Lagarde); en fin, alguien que rompe con el pensamiento precedente. La segunda visión acentúa la importancia de la segunda *dictio* (la eclesiológica), y en consecuencia lo ve como un cristiano reformado (Heckel, Hashagen). Por el contrario, Quillet se muestra vigilante ante

[6] Cf. Quillet, *Présentation*, 22. Luis de Baviera parece haber asumido de grado e intentado poner en práctica tal programa político. Martínez Gómez afirma sobre la relación entre emperador y consejero: «Marsilio quiere decir a Luis, a quien no escatima alabanzas de rigor, que tiene derechos que usurpa el Papa y lo enciende para que pase a la acción, con lo que arrancará o cortará la raíz de donde proceden los impedimentos de la paz en su reino e imperio» (Martínez Gómez, «Estudio preliminar», en: M. de Padua, *El defensor de la paz*, xxi. En adelante lo citaré como *Estudio*). Las alabanzas de Marsilio contrastan con la relación mucho más fría que pareció tener Ockham con el emperador; cf. Brampton, C. K., «Ockham, Bonagratia and the Emperor Lewis IV», en: *Medium Aevum* 31 (1962) 81-87.

la doble tentación (el anacronismo —cf. Black, 78—, y la anticipación), y partidaria ante todo de profundizar en la obra misma de Marsilio (cf. Quillet, *Présentation*, 34-5). Para la estudiosa francesa se trata de un extremista que se opone a otros extremistas (los partidarios radicales del papa), pero ello no significa que rompa con el pensamiento precedente ni que sea un revolucionario (cf. Quillet, *La philosophie politique*, 17).

a) Función de la Iglesia dentro del conjunto social.— Como adelanté al principio de este apartado sobre Marsilio de Padua, el autor reconoce que hay dos fines para el hombre: el terreno (que es la felicidad conseguida con la *conditio sine qua non* de la paz) y el eterno (la bienaventuranza). Es decir, Marsilio cree en un fin espiritual que ha de tener alguna repercusión aquí en la tierra; por ello acepta de entrada la existencia de la Iglesia, aunque la conciba de una manera bien distinta a como muchos de sus contemporáneos pudieron pensarla (y nosotros mismos con ellos).

El problema central para el paduano es que hay un conflicto entre ambas esferas, espiritual y secular, y la culpa está en la extralimitación por parte de la Iglesia, señaladamente del papado, en las funciones que le corresponden dentro del conjunto social. Partiendo del legítimo *pasce oves meas* (Jn 21,17), el papa ha asumido con el tiempo un poder cada vez mayor, hasta detentar una *plenitudo potestatis* tal que no solo le convierte en par del emperador, sino en fuente de su poder y juez suyo (DP II, xxv, 6-9, 14-16; DP II, xxvi, 1,8,13-14).

Así, afirma Marsilio: «Creyendo [los papas] que todo les está permitido por la plenitud de poder que aseguran les es debida, establecieron y establecen algunas ordenaciones oligárquicas llamadas *Decretales*, por las cuales ordenan aquello que creen convenir a su beneficio temporal y al de sus clérigos y otros laicos (...), aunque se den cuenta de que se seguirán grandes perjuicios para los príncipes y el resto de los fieles. Y a los que desobedecen (...) los anatematizan de palabra o por escrito, y algunos de éstos llegaron a tal demencia que declararon en estas decretales que todos los príncipes y pueblos del mundo estaban sujetos a su jurisdicción coactiva, y que creer esto como verdadero era necesario para la salvación de todos y cada uno. No obstante, ya mostramos más arriba lo digno de irrisión que es todo esto» (DP II, xxv, 15).

La aprobación, bendición y coronación, que comenzaron siendo una costumbre pía (oración para el buen desempeño del cargo, manifestación

de la fe del emperador), se han convertido en el máximo exponente de esta situación disparatada; según las pretensiones papales, el elegido no es emperador de modo efectivo hasta no dar esos pasos ante la autoridad espiritual; la función de los electores queda reducida a la nada (sobre éstos véase en especial: DP II, xxvi, 5-6,9). Otra manifestación de estas injusticias acontece cuando la sede imperial queda vacante (como ocurre cuando se escribe el *Defensor pacis;* cf. DP II, xxii, 20): entonces el pontífice se convierte en su sustituto, y, dados sus intereses, procurará que ese vacío de rector laico se prolongue lo más posible, con el consiguiente daño para la comunidad (daño que no importa al papa: DP II, xxvi, 6). Por si fuera poco, ese abuso de poder se extiende también a la Iglesia misma (DP II, xxiv, 16, parágrafo especialmente crudo en su ataque al papado por los perjuicios que causa). En consecuencia, la tarea que se impone Marsilio es la crítica de ese estado de cosas, y, más allá, la formulación de una eclesiología alternativa e integrada en su concepción del imperio.

Si la razón de ser de la Iglesia está en atender al fin espiritual, no se la puede entender como un cuerpo social con su jefe temporal a la cabeza. Toda estructura de ese tipo y todo poder (y el poder para serlo de verdad debe ser coercitivo) son ajenos a la Iglesia. Hablar de un *poder espiritual* es una *contradictio in terminis:* tanto el ejemplo y el consejo de Cristo contenidos en la Escritura como sus interpretaciones autorizadas vetan al papa y a cualquier otro clérigo toda potestad coactiva, mucho más si es plena. Al contrario, son ellos quienes deben someterse al juicio del legislador humano (sobre todo si es fiel) y rechazar cualquier desempeño de la jurisdicción coactiva que se les ofrezca (DP II, iv).

Por tanto, ni el papa ni cualquier otro sacerdote puede tener una jurisdicción tal ni sobre los príncipes ni tampoco sobre los demás sacerdotes. ¿De dónde podría venir esa plenitud de poder? ¿De Cristo, quizá? No, pues el Señor dio ejemplo de sumisión a la autoridad civil, y no quiso que fuera de otra manera entre sus seguidores (DP II, iv, 3.13; DP II, vii, 3; cf. Rom 13,1). La Iglesia, por tanto, debe someterse a la parte civil, la única que tiene jurisdicción en sentido propio; nada que no sea puramente espiritual le corresponde. Por otra parte, esta polémica está relacionada con otra no menos agria: la de la pobreza. Cristo, afirma Marsilio, guardó la pobreza y quiso que también los apóstoles lo hicieran; para los cristianos en general esto es un consejo, pero para los

sacerdotes una obligación (DP II, xi, 2; DP II, xxv, 10). La pobreza en su más alto grado es definida como la carencia de toda propiedad, particular o comunitaria (DP II, xiii, 22).

Así pues, ¿cómo entiende el paduano la Iglesia y el sacerdocio? La primera no es más que el conjunto de los creyentes; en ella no puede encontrarse ninguna esencia universal más allá de la suma de individuos. Por eso, si el criterio de pertenencia es la fe, y ésta solo es posible en libertad, sin violencia alguna (DP II, ix, 7), la Iglesia carece de toda jurisdicción. Por su parte, los sacerdotes son elegidos por esta multitud de fieles, método que es conforme a la Escritura y a la razón, y única garantía de que sean escogidos los mejores (y no los favoritos del papa, aunque sean ineptos), tal como se razona en DP II, xvii, 5-10. Los sacerdotes tienen un carácter fundamental o primero que consiste en poder consagrar la eucaristía, y manifestar el perdón de los pecados, y un carácter secundario que es el oficio o ministerio concreto que desempeñan, con su organización y jerarquías. Por el primero, todos los sacerdotes sin excepción son iguales, y ninguno puede imponerse sobre los demás; todos, lo mismo el papa que cualquier otro obispo o presbítero, han recibido de Cristo el carácter (de manera inmediata o mediata). Solo por institución humana hay diferencia entre ellos, y esto, por su carácter público, corresponde ordenarlo al máximo responsable social, el emperador.

Como consecuencia directa, el primado de la Iglesia de Roma y su obispo cae por tierra. No solo no es de derecho divino, sino que tampoco se sostienen algunos de los argumentos históricos alegados. Cristo es la sola cabeza, y encomendó la misión a todos sin diferencia. Si la Iglesia romana tiene algún tipo de preferencia es solo por tradición, por la excelencia que es habitual en ella, y para manifestar mejor la unidad de la fe (DP II, xviii, 6-7; DP II, xxii, 1ss.). ¿Cómo se traduce de manera tangible esa distinción? Roma no puede decidir en cuestiones de fe discutidas, ni dominar sobre personas o territorios (sean éstos civiles o eclesiásticos), y tampoco recibir impuestos o beneficios. En palabras de Martínez Gómez, se trata de un «primado de respeto, de orden y de competencia, no de dominio o de mando» (Martínez Gómez, *Estudio*, xxxv).

Además, el sumo pontífice tampoco es infalible. Aquí tiene su lugar uno de los aspectos marsilianos que más fortuna tuvieron en los siglos siguientes: su pensamiento sobre el concilio. Es éste el que tiene capacidad para definir cuestiones de fe, y otras rituales y organizativas (DP II, xviii, 8).

El motivo se encuentra en el modo en que debe ser convocado y en su composición. La convocatoria parte en principio no de una persona o colegio determinados, sino del legislador humano fiel, esto es, la *universitas fidelium;* sin embargo, ésta acabará identificándose con el emperador como delegado suyo. En cuanto a la participación, deben ser elegidos representantes de toda esa *universitas,* clérigos y laicos (a veces más instruidos que aquellos en muchas cuestiones, según DP II, xx, 2). Así pues, es el concilio el verdadero órgano rector de la Iglesia, aquel en donde reside la infalibilidad, el equivalente a la *valentior pars* que rige la comunidad civil. Y como esta última tiene en el emperador la cabeza, también el concilio (representante del conjunto de los creyentes) tendrá en el supremo príncipe cristiano su rector último. Para hacer eficaz las decisiones de la asamblea conciliar se necesita una cierta coacción que solo el emperador puede ejercer. Así, el único cuerpo social existente, por mucho que tenga dos fines, se unifica, y encuentra la paz en el emperador.

Por tanto, el propósito de Marsilio de Padua es poner a la Iglesia en su lugar, un *locus* que es puramente espiritual. Sin embargo, una pregunta surge de inmediato: como quiera que lo espiritual está encarnado, ¿qué ocurre cuando repercute en el cuerpo social, como ocurre en caso de herejía, tan presente en las discusiones políticas y religiosas del tiempo? También aquí mantiene el italiano su postura. Una falta contra la fe tiene una dimensión espiritual que corresponde solo a Cristo juzgar (DP II, x, 2; ni siquiera entonces tienen jurisdicción los sacerdotes; solo pueden declarar, como peritos, si se trata o no de un error). Y en el caso de que la falta esté acompañada de un daño temporal, y por tanto sea delito civil, solo el príncipe puede juzgar y condenar.

b) La potestad civil: sociedad y emperador.— En todo el apartado anterior, cuyo tema era la Iglesia, el imperio ha ido apareciendo casi tanto como aquélla[7]. Es el momento de ver cómo concibe Marsilio tanto al imperio como al emperador.

[7] El título mismo de la obra se refiere solo al emperador. Por eso afirma J. Quillet: «Dans son esprit, le *Defensor Pacis* est l'exposé rationnel et normatif de l'organisation de l'Empire romain, tant sur le plan de la raison et de l'experience (*Prima Dictio*) que sur le plan de la Révélation (*Secunda Dictio*)» (*Présentation,* 45). Lo corrobora Martínez Gómez al escribir que Marsilio de Padua fue atraído por el poder civil encarnado por Luis de Baviera, «por el que optó con las consecuencias políticas y eclesiásticas de su compromiso. Sin duda no tuvo ocasión o voluntad para ver los lados oscuros de la parte abrazada» (*Estudio,* xliv).

La gran inspiración del autor italiano se encuentra en Aristóteles, traducido y comentado cada vez más a partir de los últimos años del siglo XII. Siguiendo a la *Política*, Marsilio de Padua cree que el origen de la sociedad responde a la naturaleza misma del hombre (si bien la sociedad civil como tal surge solo tras el pecado original, desde luego desconocido para el Estagirita). La asociación para satisfacer las mutuas necesidades es la ciudad; ésta, análoga a un organismo vivo, tiene seis partes: tres inferiores o *vulgus* (agricultores, artesanos, financieros), y tres superiores u *honorabilitas* (sacerdotes, guerreros y gobernantes o jueces), tal y como se recoge en DP I, v, 1. Esas partes están ordenadas de manera que puedan conseguirse los fines del común, y la *pars principans* (los gobernantes, equivalente al corazón del ser vivo: DP I, xv, 5) garantiza la buena marcha del conjunto.

La filosofía del poder civil marsiliana es una síntesis de apuesta por la soberanía popular (más por recuperación del derecho romano que por anticipo de ideas futuras) y de elitismo (*legislator humanus fidelis superiore carens*), síntesis mediada por el concepto de representación. Expresiones como esta última resumen muy bien la filosofía política de Marsilio y, por otra parte, representan una inversión de expresiones papalistas semejantes en su contundencia (DP II, xxi, 1; cf. Quillet, *La philosophie politique*, 269).

Al fondo queda Dios como fuente mediata del poder, lo que convierte al emperador (al menos cuando es fiel) en *minister Dei* con un papel importante a jugar aún dentro de la Iglesia: remediar el mal y el pecado (incluido el castigo de los herejes; cf. Quillet, *La philosophie politique*, 263ss., quien ve aquí la influencia agustiniana que convierte al estado y al príncipe en instrumentos privilegiados de Dios.), aplicar las decisiones del concilio, encauzar la designación del papa (DP II, xxi, 5), controlar los beneficios eclesiásticos, etc. (véase en DP II, xxi, 8, una lista apretada de lo que los clérigos no pueden hacer si no es con la autoridad del legislador).

Por otra parte, ¿cómo concibe Marsilio la ciudad, y cuál es el fundamento del poder civil en ella? Si hemos dicho que la Iglesia es el conjunto de los fieles, la ciudad es, de modo análogo, la *universitas civium*. Y ella misma es la fuente de la autoridad, y del derecho o ley. En las propias palabras del pensador: «Decimos según la verdad y el consejo de Aristóteles (*Política* III, 6) que el pueblo o conjunto de los ciudadanos es el legislador o causa eficiente primera y propia de la ley, o bien su

parte prevalente a través de su elección o voluntad expresada de palabra en la congregación general de los ciudadanos, preceptuando o determinando que algo sea hecho u omitido sobre los actos humanos civiles bajo pena o suplicio temporal: digo la parte prevalente considerada la cantidad y la cualidad de las personas de aquella comunidad para la que se hace la ley, ya haga ésta de manera inmediata y por sí misma la mencionada totalidad de los ciudadanos o la parte prevalente, o se encargue que la haga a alguno o algunos que no son ni pueden ser el legislador en términos absolutos, sino solo para algo determinado y por algún tiempo, y según la autoridad del legislador primero» (DP I, xii, 3).

Es notable cómo Marsilio pasa de inmediato de la universalidad a la *valentior pars*. Además, esta parte se establece a partir de la condición de ciudadano (no lo son niños, forasteros, siervos y mujeres, como queda claro en DP I, xii, 4), y a partir de las capacidades de cada uno (ni siquiera todos los ciudadanos tendrán la preparación y disponibilidad suficientes; véase DP I, xii, 5). Eso sí, la parte escogida representa y hace las veces de toda la comunidad; cuando ella legisla es la comunidad la que legisla, ya que ésta ha delegado tal función en esos pocos. Lo mismo ocurre cuando, una vez formuladas las leyes, deben ser aprobadas por el común; solo los elegidos a la cabeza del pueblo dan su aprobación, de manera que las leyes lo sean en sentido propio (es decir, obligando a todos, y haciéndolo sin oprimir puesto que todos han participado en su elaboración)[8].

[8] Esta doctrina puede ser un buen indicador de los problemas presentados por la interpretación de M. de Padua. Escribe J. Quillet: «On le voit l'affirmation de la souveraineté populaire est purement principielle: en fait, l'autorité législative est déléguée à des représentants choisis en raison de leurs fonctions et de leurs compétences. De même, l'approbation par l'ensemble des citoyens des lois à promulguer reste toute théorique, car, en fait, c'est également à un petit nombre de représentants de l'ensemble des citoyens que sera dévolue cette fonction» (Quillet, *Présentation*, 39). Por su parte, Martínez Gómez alude a esta opinión para mostrarse en disconformidad con ella: «Juzgan algunos que esto [la *pars pro toto*] imprime un criterio selectivo, cuasi aristocrático, a las audacias populistas o democráticas de Marsilio. Creemos que la intención de Marsilio no es operar con un criterio aristocrático, sino universal y, podremos decir, populista en un cierto sentido, (...) con una inevitable resonancia rousseauniana, o moderna, a cubierto de todo precipitado anacronismo» (Martínez Gómez, *Estudio*, xxiii-xxiv). En mi opinión, la estudiosa francesa presenta a Marsilio de manera más coherente, fundándolo en su filiación aristótelica (entre el pensamiento del griego y el lema moderno *un hombre, un voto* media bastante terreno) y citando textos de peso suficiente.

Para lograr la bienaventuranza terrena es imprescindible, según Marsilio, conseguir la concentración de la potestad en una sola cabeza, el emperador. Éste es un tema clave en la obra del paduano. Una vez hecha la ley por el conjunto de los ciudadanos (o, mejor, sus delegados), ellos mismos se encargan de elegir a quien la haga cumplir, incluso con la fuerza de las armas. Éste es el mejor género de gobierno entre los posibles porque, siguiendo la *Política* de Aristóteles, cumple las condiciones de mirar por el bien común y de contar con el asentimiento de los súbditos. Pero ¿qué ocurre si el elegido actúa contra la ley? Si el delito es grave, puede juzgarlo toda la comunidad o aquellos en quien ésta delegue; pero si tan solo son delitos leves, será más útil hacer la vista gorda que no acostumbrar al pueblo a rebelarse fácilmente contra su príncipe (DP I, xviii).

En fin, el modelo propuesto por Marsilio de Padua a Luis de Baviera es una cristiandad regida en última instancia por una sola cabeza, la imperial (cf. Martínez Gómez, *Estudio*, xliv). Ésta tiene por fin primero procurar la vida en paz de los súbditos, y, para garantizarlo, solo en ella reside cualquier forma de jurisdicción (coactiva). Por ello, la Iglesia se ve despojada de todo lo *corporal*, reducida a la sola fe, y, aun en esto, debiendo contar con el patrocinio del emperador. La hierocracia ha visto invertidos sus términos: los fines últimos quizá son los mismos, pero la ordenación de las instituciones es radicalmente diversa. Es el papado el que se convierte en una especie de brazo (desde luego desarmado) del imperio, una suerte de delegación para asuntos espirituales.

C. GUILLERMO DE OCKHAM: ¿UNA VIA MEDIA?

Una vez examinado el panorama político del siglo XIV, siempre a grandes rasgos, pero también con la ayuda concreta de dos pensadores significativos, ¿dónde deberá situarse a Ockham?

Una primera respuesta puede ser que cualquier encasillamiento corre el riesgo de no hacer justicia al autor. Conforme a su propia ontología, lo que existe verdaderamente son los individuos; sin embargo, también de acuerdo con su filosofía, es probable que nos pongamos de acuerdo sobre la utilidad de los conceptos: instrumentos que nos ayudan a captar mejor el mundo, aunque ellos mismos tengan un mínimo

peso de realidad. Por eso mismo, situar a Ockham puede ser legítimo; pero, ¿dónde? ¿De cuál de las tres posiciones señaladas al principio estaría más próximo?

La idea no es nueva, pero quizá sí la labor. Marcel Pacaut escribió hace unos años un artículo titulado «La permanence d'une «via media» dans les doctrines politiques de l'Eglise médiévale», fruto de una investigación ambiciosa que comprende los diez siglos que van del V al XIV (o de Gelasio a Ockham, si se quiere). Allí rastrea qué autores se han situado entre los defensores de la teocracia pontificia y cuáles tomaron partido por la plena soberanía real (e imperial), es decir: «los partidarios de una vía media que reconoce a la Iglesia sus derechos y nada más que sus derechos, y al Estado su jurisdicción y nada más» (Pacaut, «La permanence», 327).

Pacaut insiste en que se trata de una posición, la *centrista,* bien presente durante todo ese tiempo en muchos pensadores, sobre todo en partidarios de la libertad de la Iglesia opuestos a brutales pretensiones de los príncipes temporales. Por desgracia, si no han sido puestos de relieve en la historiografía se debe a que *vendían* mucho menos que las posturas radicales. Ahora bien, ¿qué se entiende por *via media?*

La dificultad está en la fijación de los límites. Pueden ser tan amplios que finalmente el concepto carezca de sentido, o tan estrechos que valgan solo para uno o unos pocos (quizá porque ha sido construido desde ellos). Pacaut puede caer en el primero de estos riesgos: en su rastreo en pos de los defensores de la *via media,* encuentra que incluso Inocencio IV no rechaza la separación de funciones entre Iglesia y Reinos-Imperio (Pacaut, «La permanence», 353-4). El problema es que reconocer una (cierta) independencia de jurisdicciones y un (cierto) reparto de papeles no es decir casi nada: ¿quién afirmaba sin más que el papa se convirtiera en emperador, o viceversa?

En cualquier caso, los criterios que el mismo Pacaut fija para el reconocimiento de quienes se encuentran en esa vía media son éstos (Pacaut, «La permanence», 328-9):

a) Las dos potestades son conferidas por Dios a través de caminos diversos: el príncipe recibe su poder de los electores o por herencia; por tanto, el papa no crea al emperador ni tampoco puede deponerlo.

b) Cada potestad tiene su propia esfera de acción: el poder laico sobre lo temporal, y el poder eclesiástico sobre lo espiritual. Ninguno de ellos puede invadir el ámbito peculiar del otro.

c) El criterio anterior no implica que la Iglesia se ocupe solamente del fuero interno y de los sacramentos. La Iglesia es una sociedad real, con sus instituciones, sus bienes y sus derechos. Por eso también le corresponde una cierta administración temporal.

d) Como en la práctica es tan difícil distinguir netamente el ámbito temporal del espiritual como la actividad propia de cada una de las dos potestades, y se trata siempre de evitar los conflictos y conseguir la paz, ha de buscarse la concordia y la armonía entre Iglesia y Estado (cf. García y García, A., «Sacerdocio, Imperio y Reinos», 524). En este sentido hay interdependencia entre ellos. Pacaut reconoce que éste es el punto más conflictivo, pero también precisa que cuando las dos potestades aceptan definir su ámbito de actividad y se hacen mutuamente las concesiones necesarias, se da la armonía buscada (Pacaut, «La permanence», 329).

Con estos cuatro criterios abro aquí, al final de este capítulo introductorio, una interrogación que espero pueda cerrarse con las conclusiones de este estudio, y a la vista de su desarrollo[9].

[9] Por citar una última vez el artículo de Pacaut, su versión sobre el lugar de la filosofía política de Ockham es ésta: «La *via media* s'infléchit du côté de l'état [en Marsilio de Padua]. On le constate dans l'oeuvre de Guillaume d'Occam qui rêve d'une coopération parfaite entre les deux pouvoirs (...), mais prône en quelque sorte la laïcité de l'état en exaltant au plus haut point l'autorité impériale. Tout cela (...) annonce l'époque moderne» (Pacaut, «La permanence», 356). Por lo demás, habrá de notarse que la obra de referencia que toma Pacaut es *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age* (vols. IV-VI) de G. de Lagarde (vid. Pacaut, «La permanence», 356, nota 78).

2. HISTORIOGRAFÍA OCKHAMISTA

Como puede comprobarse en el apéndice bibliográfico, la literatura secundaria sobre la política de Guillermo de Ockham es amplia y variada (si bien no tanto como la dedicada a otras vertientes de su filosofía). Las revisiones bibliográficas más importantes que conozco son la de A. S. McGrade en su *The political Thought of William of Ockham*, la de Marino Damiata en «La politica di Guglielmo Ockham e i suoi interpreti moderni» (también, aunque más reducida, en su *Guglielmo d'Ockham: Povertà e potere. II*, pp. 7-15), y la de Alessandro Ghisalberti en la *Introduzione a Ockham* (pp. 113-29). La segunda se centra en el pensamiento político, mientras las otras dos se refieren a la obra completa.

Desde luego no pretendo aquí hacer una revisión exhaustiva de tal bibliografía, sino presentar las líneas fundamentales de interpretación de Ockham que en ella se contienen. Para ello, examinaré algunas de las producciones más representativas. Por desgracia, entre ellas no se encuentra ninguna española[10].

¿Por qué tal revisión? Una vieja manera de justificar el estudio de la historia es que debemos conocer nuestro pasado para, al menos, no caer en el futuro en los mismos errores. Es, pues, obligado en un trabajo

[10] El mejor libro sobre Ockham escrito en España es el de Teodoro de Andrés, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Gredos, Madrid 1969. Su objeto es la filosofía del autor inglés y no la política, aunque T. de Andrés se haya preocupado también de esta última en su artículo «A propósito del pretendido conciliarismo de G. de Ockham», en: *Sal Terrae* 61 (1973) 714-30.

como éste revisar lo que ya se ha hecho, y tratar, ¡ay!, de llegar más allá. En dos sentidos hay condiciones actualmente para poder hacerlo así. En primer lugar, el mejor conocimiento de la *opera* ockhamista, sobre todo por lo que se refiere a la parte filosófica y teológica. Gracias a la labor magnífica del Instituto San Buenaventura contamos ya con una edición crítica de todos esos textos[11]. En segundo lugar, tal y como proponen estudiosos como Adams (*William Ockham*, vol. 1, pp. 628-9) o Damiata («La politica di Guglielmo Ockham», 185), parece definitivamente llegado el momento en que Ockham pueda ser considerado *sine ira et studio*, sin encasillarlo casi de inmediato en el papel de gran destructor de la síntesis de pensamiento operada en el siglo XIII (con santo Tomás como máximo exponente), y, por tanto, responsable de los posteriores *desastres* del pensamiento occidental, tal y como consideran otros como Mulder en las páginas introductorias a su edición del *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate* de Ockham.

A. ÉMILE AMMAN Y PAUL VIGNAUX

El artículo de estos autores es una primera referencia casi obligada, pues, a pesar de los años transcurridos y al igual que el conjunto de su *Dictionnaire*, no ha perdido tanta vigencia como podría esperarse. Como artículo de diccionario su tono general es de la mayor objetividad, pero además pretenden ofrecer una visión novedosa a partir de los textos ockhamistas y de investigaciones entonces recientes como la de Pelzer sobre los artículos de Ockham impugnados en Oxford («Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326» [edición de 1964]).

[11] Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica et Theologica*, 17 vols., Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure (N.Y.), 1974-1988. Lamentablemente no contamos con un equivalente para la *opera politica*. La edición crítica comenzada en Manchester solo llegó a producir tres estupendos volúmenes: Guillelmi de Ockham, *Opera Politica*, 3 vols. (ed. de H. S. Offler), Manchester University Press, Manchester 1940-1963. El primer volumen fue editado inicialmente por J. G. Sikes y completado luego en una segunda edición por Offler, que continuó la labor hasta el vol. IV, publicado por Oxford University Press para la British Academy en 1997. Queda aún por editar el *Dialogus*, la obra mayor de la política ockhamista. Hay también algunas otras ediciones de obras aisladas como el *Breviloquium*.

El franciscano es presentado como un joven estudioso cautivado por las posibilidades ofrecidas por la dialéctica (Amman-Vignaux, especialmente la col. 889). Estas posibilidades, que podían hacerle destacar, son justamente las miradas con sospecha por sus superiores. En Aviñón, a donde es llamado para enjuiciar sus proposiciones sospechosas, no se llega a un resultado definitivo sobre ellas. Pasan tres largos años y en 1327 llega a la ciudad francesa Miguel de Cesena, general de la orden franciscana, que ha de responder ante Juan XXII por la cuestión de la pobreza. Es entonces, por influencia de su superior, cuando Ockham se introduce en temas que hasta ahora no han estado en el primer plano de su atención; en las acusaciones vertidas contra él no puede encontrarse hasta ese momento nada sobre la pobreza o la política. Sin duda, como franciscano, conocería la polémica, pero no estaba envuelto de primera mano en ella, como luego ocurriría para cambiar su vida personal e intelectual. Con la huida de Aviñón, Ockham comienza una etapa del todo diferente, señalada para Amman con el *O imperator defende me gladio et ego defendam te verbo* (fuese o no pronunciada en verdad por Ockham ante Luis de Baviera).

Es en la conclusión del capítulo dedicado por Amman a la filosofía y la teología ockhamistas donde aparecen afirmaciones de mayor peso historiográfico. Frente a la visión que presenta al inglés (y también a Duns Escoto) como un mero dialéctico lejos de una verdadera síntesis especulativa de carácter metafísico, Amman considera que hay en Ockham una verdadera metafísica porque tiene una noción particular de lo real, que se expresa en el llamado nominalismo (Amman-Vignaux, col. 883).

Pero hay más. Podría tratarse de un gran metafísico, pero a la vez serlo *frente a* o *aparte de* la fe cristiana. Amman recuerda en primer lugar que son (solo) cincuenta y uno los artículos puestos en entredicho de una obra ya considerable hacia 1324. Y, sobre todo, aclara que no se produjo ninguna condena pontificia contra esos artículos. Ockham es puesto en entredicho por su huida de Aviñón en 1328 y luego por sus posturas políticas, no por las filosóficas (Amman-Vignaux, col. 890), tal y como también confirman trabajos más recientes a los que me referiré al trazar la biografía del inglés. Por tanto, en línea con la conclusión de Amman (col. 895), es cierto que si ha de verse alguna razón para sospechar gravemente de Ockham no está en la parte filosófica y

teológica de su obra (realizada casi toda ella antes de 1328, año bisagra de su labor intelectual).

La influencia de Ockham sobre autores cuestionados por la Iglesia y las universidades no supone nunca la condena de él mismo y de su obra, aunque puede explicar las pocas simpatías que se granjeó entre muchos. Lo que sorprende a Amman es el hecho aparente de que nadie entonces pusiera el dedo en la verdadera llaga: la separación absoluta entre la fe y la dialéctica (col. 903). Por todo ello, y de nuevo en línea con el artículo de Amman y Vignaux, considero que la relación entre Ockham y el protestantismo debe ser examinada con sumo cuidado y sin sacar consecuencias demasiado rápidas, ni en lo filosófico-teológico ni en lo político, a partir de hechos más o menos secundarios como el conocimiento que Lutero tuviera del autor inglés (cf. Vignaux, «Sur Luther et Ockham»).

Para terminar, Amman dedica unas líneas a aquello que sí causó problemas a Ockham: su pensamiento político (y la contumacia con la que se mantiene en él, según la expresión del intelectual francés). Aquí se encuentra la razón de su condena, por mucho que ningún libro suyo sufra una reprobación como la de Marsilio de Padua (Amman-Vignaux, col. 903). Por eso se redacta la sumisión que Ockham debía hacer suya para volver plenamente a la comunión eclesial, y que Amman trascribe en parte (col. 872). Sin embargo, investigaciones posteriores, a las que me referiré en el capítulo 3, indican que esta *capitulación* nunca fue dirigida a Ockham.

B. GEORGES DE LAGARDE

La obra mayor de este autor francés es su célebre *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, que en su edición definitiva cuenta con cinco tomos, de los cuales quizá los más conocidos son justamente los dedicados a Ockham. Además, es éste uno de los autores de obligada referencia no solo por la amplitud de su estudio sobre el filósofo inglés, sino también por la tesis que lo enmarca y que está recogida ya en el título del conjunto. La mayor parte de las referencias en lo que sigue se hacen a los dos últimos volúmenes (indicados con números romanos, seguidos del número de página). Lagarde ha escrito

además una multitud de artículos, recogiéndose los más importantes en el apéndice bibliográfico de este estudio.

Esos dos volúmenes dedicados a Guillermo de Ockham están divididos conforme a un criterio temático, recogiendo los dos grandes centros de interés de la *opera politica* ockhamista: a saber, Imperio e Iglesia. En el título de cada uno de esos volúmenes está claramente expresada la tesis de Lagarde: *defensa* del Imperio, y *crítica* de las instituciones eclesiales. Comentando la huida de Aviñón por parte de Ockham, Miguel de Cesena y otros franciscanos, Lagarde afirma sobre el primero que se manifiesta así una toma de partido (contraria a Juan XXII) que ya nunca abandonará (Lagarde IV, 10).

Siguiendo la trayectoria del filósofo inglés, distingue en él, como es usual, dos etapas de su producción literaria: la filosófico-teológica (hasta Aviñón), y la polémico-política (desde Aviñón). Pero, a diferencia de autores como Morrall, Lagarde defiende la interconexión entre los dos momentos, de manera que no abandonaría ni su método ni sus grandes principios al cambiar de temas de estudio. En concreto, observa la continuidad al menos en estos aspectos: Ockham sigue siendo un lógico; mantiene su conceptualismo voluntarista en ética; utiliza principios anteriores como la distinción entre la *potentia absoluta* y la *potentia ordinata* de Dios, y se afirma en su positivismo teológico (Lagarde IV, 17). Éste es precisamente uno de los temas sobre el *Venerabilis Inceptor* que permanecen abiertos, en buena parte por la inexistencia de citas políticas en su obra filosófico-teológica (el cambio de intereses solo se producirá una vez que Ockham esté en Aviñón), y por la escasez de referencias de esa índole en la *opera politica*. Con todo, la posición de Lagarde parece la más coherente; si es difícil afirmar que el conjunto de su política viene *exigido* por su filosofía, es imposible considerar los dos períodos como opuestos entre sí o simplemente como compartimentos estancos: su filosofía continúa presente aun cuando sus preocupaciones fundamentales hayan variado.

Examina después Lagarde las distintas obras polémico-políticas, y es especialmente interesante lo que dice al final de la primera parte del tomo IV sobre la interpretación de Ockham (Lagarde IV, 57ss.). Ésta no es nada sencilla, como resulta evidente después de leer las primeras páginas del *Dialogus*, donde el filósofo declara abiertamente su método: para que las opiniones no sean juzgadas según quién las sostenga,

sino por su propio peso, él silenciará cuáles son las suyas. ¿Por qué este proceder? Lagarde cree que se debe tanto a la prudencia como a la honradez del autor (Lagarde IV, 65). Por mi parte considero que ni la mala fe ni el escepticismo son de recibo cuando se habla de Ockham (cf. Mulder), aunque al mismo tiempo hayan de aceptarse no solo su prudencia y habilidad, sino también la dureza de sus juicios, sobre todo cuando se trata de alguno de los pontífices que le fueron contemporáneos. ¿Puede entenderse esto último como una *psicología del resentido* (Torrelló, 175ss.)? ¿O quizá como una *hybris* que surge en situaciones nada fáciles (Boehner, «Introduction», en: William Ockham, *Tractatus «De Successivis»*, 13)? Me inclino por esta segunda opción, como podrá comprenderse mejor al leer más adelante el capítulo 3.

Esto dicho, el estudioso francés fija los siguientes criterios para la interpretación de los textos ockhamistas: En primer lugar, desechar las normas puramente mecánicas, como considerar en el *Dialogus* que el *magister* se identifica (siempre) con Ockham. En segundo lugar, trabajar de modo comparativo: en obras como el *Dialogus*, donde no manifiesta con claridad su opinión, buscando las posturas más razonadas y desarrolladas; iluminando estos escritos más difíciles con aquellos en que expresa abiertamente su pensamiento (aunque siempre con cuidado y sin tomar textos aislados), y, por fin, comparando también con obras de otros autores para descubrir el uso que de ellos hace[12]. En fin, Lagarde piensa que Ockham debe ser leído en su conjunto para observar cómo sus obras forman un todo ensamblado en el que su pensamiento se desarrolla progresivamente y en el que cada escrito tiene su lugar propio (Lagarde IV, 68-70).

[12] Vid. Lagarde IV, 61-2. Todos ellos son criterios válidos y que de un modo u otro he utilizado en el estudio de Ockham, sobre todo por lo que se refiere a la III Parte del *Dialogus*, la obra central y más compleja del autor. La edición crítica deberá contener muchas indicaciones de este tipo, en especial por lo que se refiere a la identificación completa de citas implícitas (la mayor parte) o explícitas. En efecto, como regla general no puede identificarse la opinión del maestro con la postura de Ockham; sin embargo, cuando otros criterios indican la posibilidad, la intervención del *magister* asegura casi por completo que pone voz al autor. Con frecuencia también es así cuando se trata de opiniones colocadas en último lugar, a modo de cierre y llave para juzgar las anteriormente expuestas. Además, si la *fortaleza* de algunos razonamientos sirve de criterio positivo, no es menos útil la debilidad de otros (como criterio negativo).

El estudio del imperio, como tema central del volumen IV de *La naissance*, comienza dibujando los grandes rasgos con que esa figura política se concebía en la Edad Media (universal, creyente, romano y germánico), para acercarse luego al tratamiento que de ella hace Guillermo de Ockham. A éste lo sitúa claramente en la primera de las tres posturas que distingue al respecto: los imperialistas, Luis de Baviera y los germanistas, y Agustín Triunfo como representante de los curialistas (Lagarde IV, 110). En otra de sus publicaciones, el estudioso francés distingue tres posturas más *clásicas:* curialistas, imperialistas (entre los que sitúa a Ockham) y moderados. Una cuarta postura señalada por él sería el silencio-repliegue del papado a partir de la segunda mitad del siglo XIV (Lagarde, «La philosophie de l'autorité impérial», 50ss.). Por el contrario, la tesis fundamental que se defiende en estas páginas es que Ockham escoge la *via media.*

Para Lagarde, el gran principio de Ockham es, ya en el tratamiento del imperio, la negación de la *plenitudo potestatis* de la Santa Sede y de su derecho de intervención sobre el imperio (Lagarde IV, 112). Así, el escogido por los electores alemanes es por ese mismo hecho emperador y no necesita ser confirmado como tal por el papa (cuestiones cuyo contexto histórico se aclara en Lagarde, «La philosophie de l'autorité impériale», 41-50). El imperio es una institución humana de carácter universal. Esta universalidad puede ser entendida de varias maneras, pero Ockham, tras ofrecer incluso una nueva teoría del derecho natural, se inclina por una conveniencia *regulariter* del imperio universal que, sin embargo, puede dejar paso en ocasiones a otras formas de gobierno cuando está en peligro el bien común. Lo subrayado con énfasis por Lagarde es que el argumento definitivo a favor del imperio esté tomado de la teología positiva: Cristo ha garantizado que hay un verdadero imperio, luego éste debe ser de derecho natural (y por tanto independiente de la intervención pontificia) (Lagarde IV, 120-1; IV, 159). Sin embargo, no nos parece que la justificación última del imperio universal encuentre su fundamento en la teología positiva, como trataremos de mostrar más adelante en los capítulos 8 y 9.

En cuanto a las notas de romanidad y germanidad, Ockham se inclina por la primera frente a la segunda, sirviéndose de ello para justificar la naturaleza propia del imperio frente al papado. Uno de los argumentos coadyuvantes es la *translatio imperii* de los griegos a los francos,

que, sin embargo, señala Lagarde, luego será puesta en tela de juicio por el mismo Ockham: si por una parte permitía la conexión entre el antiguo y el nuevo imperio dando legitimidad a éste, debía ser rebajada o reinterpretada en la medida en que suponía un poder de intervención por parte del papa que el inglés quería negar radicalmente. Ockham también pondrá en cuestión otro argumento clásico de la filosofía política medieval como es la donación de Constantino (Lagarde IV, 138). Por lo demás, el *Venerabilis Inceptor* no es original en esta crítica, a no ser por su radicalidad, pues llega a calificar a la *Donatio* de herética.

Lagarde estudia a continuación cómo trata nuestro filósofo el aspecto cristiano del imperio, y lo hace siguiendo las posibilidades de intervención que se le atribuían al papa respecto al emperador: examen, confirmación, coronación, consagración y juramento. Concluye el estudioso francés afirmando que si Ockham desacraliza el imperio, no llega, sin embargo, a las últimas consecuencias y el emperador conserva un valor cristiano (Lagarde IV, 150; cf. *infra* cap. 13). Aquí apunta ya Lagarde lo que repetirá varias veces a lo largo de los dos últimos tomos de su obra: Ockham es ambiguo como consecuencia de su búsqueda de un término medio entre la distinción de poderes y la universalidad que atribuye a cada uno de ellos (aunque en distintos ámbitos) (Lagarde IV, 153; cf. Lagarde, «Comment Ockham comprend», 593ss.).

En cualquier caso, el filósofo inglés mantiene que el poder secular no depende del poder espiritual, y lo defiende con argumentos racionales, jurídicos y, sobre todo, de teología positiva. Así puede reivindicar los derechos del imperio y de otros principados seculares frente a las tentaciones absolutistas del papado (*plenitudo potestatis papae*). Tales pretensiones se fundamentaban, entre otros argumentos, en la realeza de Cristo. A ellas responde Ockham con tres afirmaciones capitales: Lo espiritual no tiene derecho *regular* sobre lo temporal ni constituye su fundamento; Cristo encarnado no suprime ningún derecho del poder secular, que conserva los que tenía con anterioridad; y, por último, Jesucristo en su humanidad se sometió a la potestad civil y así aconsejó hacerlo a sus discípulos (Lagarde IV, 175).

Con todo, el peso de la prueba curialista no recaía en la mencionada realeza, sino en los poderes que Cristo concedió a Pedro y a sus

sucesores los papas. Sin embargo, la réplica ockhamista al argumento anterior sienta ya los fundamentos de su negativa a admitir que el Señor concediera a su vicario un poder que rechazó para sí y desaconsejó a sus seguidores. El reconocimiento posterior de que la Iglesia puede desempeñar cierto poder temporal *pro causa aut pro culpa* sería para Lagarde una nueva confirmación de la ambigüedad de Ockham (Lagarde IV, 182,186-7). También en este caso, siendo ciertos los datos, me parece que no lo es la interpretación de Lagarde. En mi opinión, el esquema *regulariter-casualiter* responde a un esfuerzo nada casual por articular una vía media, de modo que no se trataría ni de ambigüedades (aunque las haya, como en todo gran pensamiento) ni de *aparentes* contradicciones.

Para Lagarde, más allá de la independencia del poder secular respecto al poder espiritual, Ockham debiera explicar el fundamento del primero. Pero el intelectual francés subraya que esta búsqueda es poco menos que inútil, pues no pueden encontrarse más que observaciones dispersas y dispares. El peso de toda la argumentación ockhamista recae sobre la razón *negativa* de la no dependencia (Lagarde IV, 194-5). Por el contrario, el presente trabajo tiene como una de sus ambiciones mostrar la coherencia y la racionalidad de la política ockhamista (sobre todo a través de la III Parte del *Dialogus*). Con ello quisiera contribuir precisamente a mostrar los aspectos positivos de este pensamiento y, con ello, a desmontar una parte de la crítica que se le ha venido haciendo.

La fórmula ockhamista clave para explicar el imperio (*imperium a Deo per homines*) sería también para Lagarde una muestra de la ambigüedad mencionada y de la constante oscilación del inglés entre filosofía racional y teología positiva (Lagarde IV, 204). Lagarde también pone de manifiesto la relación existente en Ockham y otros autores contemporáneos entre propiedad y jurisdicción (lo que me decidió a incluir en este trabajo una parte correspondiente a la pobreza, pues no solo se trata de un tema cronológicamente previo al de la potestad, sino que está en verdad muy relacionado con éste). Para salvar el origen divino de la autoridad, Ockham transpone directamente a la *potestas* su teoría de la propiedad: Dios, sin instituir ninguna de ellas, ha dado el derecho de utilizarlas, o, mejor, ha *permitido* ambas al conceder a los hombres todo lo necesario para vivir (bien). Pero «la autoridad no es un *imperativo categórico*» (Lagarde IV, 219-221). De nuevo, el intelectual francés

encuentra aquí la duda, la tensión entre la necesidad (para una vida bien ordenada) y la gratuidad (ausencia de imperativo, al menos antes del pecado original) de la autoridad civil. Estas dudas, que no pueden satisfacer el espíritu, y esta teoría filosóficamente deficiente, pueden proceder de una metafísica, la ockhamista, que no postula un prolongamiento social[13].

Al continuar el estudio de la justificación, ahora racional, de la *potestas* secular, Lagarde descubre aún más ambigüedades. Si su necesidad atiende al bien común, hay otros textos en que Ockham afirmaría tanto que un poder ilegítimo no se legitima por el buen uso, como también, y ésta es la tesis sorprendente, que el abuso de un poder legítimo no anula su legitimidad[14]. Aún más, el otro fundamento posible, el consentimiento del pueblo, quedaría también seriamente recortado: más que un imperativo es un hecho de experiencia que sufre numerosas excepciones (Lagarde IV, 231ss.). En conclusión, la política ockhamista carecería de una sólida elaboración filosófica en aspectos tan importantes como el derecho natural; de ahí que su defensa del imperio carezca al fin de poder de convicción (Lagarde IV, 233-4).

---

[13] Vid. Lagarde IV, 223. Es cierto que se encuentra en los textos una tensión entre el carácter *natural* y el carácter *sobrevenido* de la autoridad secular. Sin embargo, a mi juicio, no se trata de una nueva manifestación de ambigüedad, sino de un meditado equilibrio entre pensar la *potestas* (o el *dominium*) en términos absolutos o bien hacerlo de un modo tan leve que no tome en cuenta las condiciones reales en que se mueve el *homo viator*. Por lo demás, Lagarde reitera sus críticas a la obra política de Guillermo de Ockham desde la filosofía de éste en el apartado II de su «Comment Ockham comprend», 597-606. Lo hace desde lo que puede denominarse como *realismo* de corte jurídico, y quizá sin contar lo suficiente con que el *nominalismo* ockhamista, tanto en política como en filosofía, sea una opción clara y bien sopesada en el autor inglés. Más aún, es indudable que Ockham no escribe un tratado político teórico y sistemático como hoy podríamos entenderlo (o como hace M. de Padua en su *Defensor pacis*; cf. Lagarde, «Comment Ockham comprend», 593); sin embargo se acerca bastante más a ello de lo que Lagarde reconoce. La *lectura* que este trabajo hace de la obra ockhamista asume que se trata de un todo desarrollado a través de los años de modo coherente (en lo fundamental), y que tiene su máxima expresión sistemática en el *Dialogus* III.

[14] Vid. Lagarde IV, 226. Sin embargo, textos como D III.II, lib. II, cap. xxvii (923,27ss.) o D III.II, lib. III, cap. xxii (956,33ss.) niegan respectivamente que el emperador goce de *plenitudo potestatis* y afirman que es deponible.

Para terminar el estudio del poder secular en Ockham, Lagarde escribe un capítulo, el XI, cuyo título expresa bien a las claras su tesis fundamental: «El orden establecido». Ockham, a diferencia de otros autores como Marsilio, raramente escribió en abstracto, sino, al contrario, teniendo muy en cuenta las realidades concretas de su tiempo (el imperio y la monarquía francesa en especial). Más aún, esta falta de sentido histórico y de alcance teórico culminaría en una *justificación a cualquier precio* de la potestad imperial tal y como la encarnó Luis de Baviera. Esta consecuencia, desgraciada desde el punto de vista político, estaría acompañada además de otra no menos desafortunada: la prevalencia de un positivismo teológico tal que consagra la dimisión de la razón (Lagarde IV, 247, 255)[15].

El volumen V de *La naissance* está dedicado a la potestad eclesiástica. El autor ha tratado este tema de manera general al hablar del Imperio en el volumen anterior, y ahora lo va a hacer sobre todo rastreando el tratamiento que el filósofo inglés realiza de las diferentes estructuras eclesiales. Estaríamos ante el punto fuerte de Ockham.

Un primer aviso para centrar el tema: si el aspecto místico está presente, apenas tiene importancia, de manera que es inútil querer situar al *Venerabilis Inceptor* entre los partidarios de una Iglesia espiritual por

---

[15] Ockham cree sin duda en la legitimidad del imperio que le es contemporáneo, pero es más difícil admitir que su pensamiento lo justifique sin más o, mucho menos, que haga apología de Luis de Baviera. A las duras condenas contra Juan XXII y sus sucesores no puede oponerse glorificación ninguna del emperador, a quien Ockham escasamente menciona (una de esas raras veces en el Prólogo a la III Parte del *Dialogus*, al anunciar el plan de la obra; de hecho, el tratado dedicado al príncipe alemán nos es desconocido y quizá nunca llegó a escribirse). Por lo que se refiere a la *irracionalidad*, creo que la mayor parte de este trabajo mostrará que, a pesar de cierto positivismo teológico, Ockham no dimite del uso de la razón, sino que la emplea a fondo construyendo un conjunto con el que se puede estar en desacuerdo, pero no acusar de irracional o simplemente de *pobre* (en la vía media que el inglés escoge está su complejidad, su riqueza, su aportación). ¿*Ignorancia* de la realidad social en evolución? Sí, es posible, pero cabría preguntarse si un conocimiento semejante de la sociedad es común en la primera mitad del siglo XIV y si es ejercido por autores contemporáneos de Ockham tan diferentes como Á. Pelayo o M. de Padua; la respuesta que puedo dar es negativa. En fin, daría la impresión de que Lagarde se comporta de modo inverso al que él mismo señala en Guillermo de Ockham, a saber, mientras que su estudio de los textos es matizado y objetivo, sus conclusiones parecen guiadas por un cierto *pathos* anti-ockhamista.

oposición a la Iglesia jurídica (Lagarde V, 35-6 y 45). El aspecto prioritario para Ockham es la exterioridad del cuerpo eclesial, la *congregatio* o *communitas fidelium*, de la que habla con un «lenguaje terminista» conforme con su nominalismo (Lagarde V, 31, 43). Hablar de *sede apostólica* o del conjunto de los fieles como una persona imaginaria o ficticia es una pura abstracción. La Iglesia comprende a todos (buenos y también malos creyentes —Lagarde V, 45-6) en cuanto no es definida en términos de jerarquía ni de poder, sino de fe y de verdad. Éstas pueden residir en cualquier miembro, y ninguna institución (la santa sede, por ejemplo) puede garantizar la permanencia en ellas.

Ahora bien, la *congregatio fidelium* no es solo un término espiritual; el creyente no puede disociarse como fiel por una parte y como civil por otra. Por eso los *laicos* tienen un papel que desempeñar en la Iglesia (comenzando por los príncipes, que en principio lo son en y de la Iglesia). Lo que no admitirá Ockham es una asunción de lo secular en lo espiritual de tal modo que la Iglesia sea fuente (única) de cualquier otro poder. Por eso puede haber también *potestas extra Ecclesiam.* Sin embargo, el *Venerabilis Inceptor* aceptará de mal grado que su ideal de imperio se realice en la persona de un príncipe infiel o herético rigiendo a un pueblo fiel: la Iglesia es una cristiandad, no una sociedad separada (Lagarde V, 51-2). De nuevo el autor francés insiste en la ambigüedad de Ockham, pero cabe preguntarse si es ambiguo reconocer las condiciones concretas que tiene frente a sí (una sociedad en que el conjunto de los cristianos y el conjunto de los ciudadanos es casi equivalente) y tratar de armonizar las dos potestades mediante el esquema *regulariter-casualiter*, que por una parte subraya la especificidad de cada una de ellas y por otra no es tan rígido que impida atender a las necesidades múltiples del bien común.

Examinado el concepto de Iglesia como tal, Lagarde estudia las diferentes estructuras: concilio general, primacía de la sede romana, magisterio doctrinal, poder pontificio. En primer lugar, Ockham concibe el concilio general como una vasta representación (aunque no haya de ser perfecta, como parece exigir M. de Padua) de todos los creyentes, laicos incluidos; lo importante es que sean verdaderos fieles, pese a lo cual el concilio no es infalible (Lagarde V, 74ss.). Sus decisiones, tanto como las del papa, han de ser luego revalidadas universalmente por los creyentes (al menos con su silencio aprobatorio). Y por ser falible, el

concilio no es más que uno de los posibles jueces del pontífice si éste cae en la herejía; ni siquiera es su juez ordinario cuando se le acusa de algún crimen notorio o escándalo (cf. Lagarde V, 86, donde nos previene contra cualquier fácil familiaridad encontrada entre Ockham y el movimiento conciliarista).

El segundo gran tema del volumen V de *La naissance* es el primado de la sede romana. Lagarde muestra la evolución de Ockham comenzando por el *Dialogus I Pars* y *III Pars*. Si primero somete a crítica los argumentos favorables a la primacía (en resumen, el papa no la ha recibido de Cristo, sino que se trata de una delegación fundada por Constantino: Lagarde V, 95), después la aceptará como verdad de fe asumida siempre por la Iglesia: la primacía de Pedro es de institución divina (Lagarde V, 98). Así, niega una a una las razones principales que, por ejemplo, Marsilio de Padua argüía en contra (igualdad esencial de todos los apóstoles, prohibición a los discípulos de cualquier autoridad coactiva, etc.).

Además, los sucesores de Pedro también desempeñan legítimamente el primado (aunque no lo hayan recibido de Cristo de forma inmediata), y han de tener los mismos derechos y prerrogativas que aquél (como en el ámbito secular el emperador cristiano hereda los derechos del emperador infiel) (Lagarde V, 107ss.). El gran problema que se plantea es la sucesión: ¿quién elige al papa?, ¿con qué derecho?, ¿qué ocurre si los electores habituales caen en la herejía?... Según Lagarde, Ockham no ofrece una respuesta clara a todas estas cuestiones, es más, lo que aporta es un ejercicio escolar *pseudo-racional y gimnástico*, que solo tiene por objeto justificar la intervención del emperador en la elección del pontífice[16].

Y una última pregunta sobre el pontificado: ¿la monarquía es la forma impuesta por Dios para siempre en esta institución? Aquí también percibe Lagarde una fuerte tensión en los textos de Ockham. Si la monarquía pontificia ha sido instituida por Cristo y ha de ser respetada aunque se encuentren argumentos racionales en contra, puede haber

[16] Lagarde V, 117-8. El exceso de los calificativos en estas páginas de Lagarde quizá pueda explicarse parcialmente por las dificultades de algunos textos fundamentales para la comprensión del derecho natural en Ockham (cf. Offler, «The three modes», 207-9).

ocasiones en que el bien común exija, sin revocar propiamente el precepto, instaurar por un tiempo otra forma de pontificado como la aristocrática[17].

En cuanto al magisterio de la Iglesia, Lagarde ya adelantó dos datos fundamentales del pensamiento de Ockham. Por una parte, Jesucristo ha prometido que la Iglesia universal no puede errar; por otra, ninguna persona ni institución concreta tiene garantía de inerrancia. Tanto el papa como el concilio general desempeñan una función importante al servicio de la ortodoxia, pero ambos pueden caer en la herejía (Lagarde V, 144). Lo mismo ocurre con una asamblea como la de los cardenales, o cualquier iglesia local como la romana. ¡La Iglesia puede salvarse, permaneciendo en la fe, sin papa ni cardenales!

Ahora bien, ¿dónde está la garantía de que se permanece en la verdadera fe? Lagarde afirma que para Ockham hay tres criterios: la Escritura (en primer lugar, pero no *sola*), la razón, y las afirmaciones de la Iglesia universal (es decir, lo creído por la *congretatio fidelium*, cuyo asentimiento es preciso ante cualquier definición dada en la Iglesia, según la clásica afirmación retomada por Ockham «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*»; Lagarde V, 159. Cf. García y García, A., «Sacerdocio, Imperio y Reinos», 507). Es justamente a la Iglesia universal a la que se refiere la promesa de Cristo, y todos sus miembros sin excepción (dada la lógica terminista del filósofo) han de dar su acuerdo; una vez otorgado vale ya para siempre, aunque no haya sido manifestado de manera expresa[18].

---

[17] Lagarde V, 126. De nuevo pueden dejarse a un lado los calificativos para preguntar si la aristocracia pontificia es más que una posibilidad que se contempla entre otras, pero con remotas oportunidades de llegar a ser real. El capítulo 8 *infra* tratará de mostrar que la monarquía pontificia es con mucho el gobierno óptimo para la Iglesia. Con ello no se niega la *sutilidad* ockhamista, pero ésta debe entenderse dentro del conjunto (como la posibilidad de que Dios hubiese querido que le odiásemos pretende subrayar la libertad soberana del Creador) y de las circunstancias (cf. Tierney, *Origins*, 205).

[18] Lagarde V, 164. Pueden hacerse varias observaciones, que más adelante tendrán su justificación en el estudio del *Dialogus*. Es difícil arruinar algo cuando no está plenamente construido, por ejemplo, la infalibilidad pontificia; ésta se fue constituyendo como doctrina a través de un lento y complejo proceso que culmina en la declaración oficial de la Iglesia ¡de 1870! Por tanto, era una cuestión cuando menos abierta. Decir que Ockham no es papalista tampoco en este sentido no es novedad, pero sí puede serlo afirmar que *defienda* la infalibilidad

Finalmente, el último gran tema estudiado por Lagarde es el poder pontificio mismo. Tras un examen del estado de la cuestión en el momento justamente anterior a Ockham, analiza varias de las definiciones ofrecidas por éste en distintos escritos, y precisa que, aunque diferentes, no son contradictorias sino complementarias. La *potestas* pontificia no es considerada en términos de poder legislativo y poder judicial o punitivo. Se distingue solo entre la que tiene por derecho divino y la que le corresponde por derecho natural, y también aquella que puede usar regularmente y la que solo le conviene de modo ocasional (Lagarde V, 189). Esta última distinción tiene consecuencias de especial importancia, pues es la que permite al papa poder llegar a transferir reinos y deponer reyes para castigar una falta, aunque sea de modo excepcional y cuando las otras autoridades son negligentes (Lagarde V, 202; en efecto, Ockham inserta la opinión mencionada en uno de los lugares claves del *Dialogus*: III.I, lib. I, cap. xvi).

Lagarde examina a renglón seguido los criterios ockhamistas para distinguir el ámbito espiritual y el ámbito temporal, y concluye que ninguno es enteramente satisfactorio. En el franciscano se encontraría más bien una crítica de los criterios al uso, con un énfasis especial en la diferencia orden-jurisdicción: a los clérigos solo les corresponde de manera regular el primero, mientras que el poder de jurisdicción (equiparable a la potestad secular) solo pueden ejercerlo ocasionalmente y respetando los derechos de los otros. Sin embargo, esta última *concesión* tendría como contrapartida un alto precio[19].

---

del pontífice (cf. Tierney, *Origins*, 208-9). En segundo lugar, el filósofo inglés no subordina el maestro al príncipe ni tampoco siempre el papa al maestro porque no tiene una concepción del poder civil como la luterana; lo que le importa es el servicio de la verdad ortodoxa y la libertad de los individuos, sobre todo en el ámbito religioso. Dicho de otro modo, Ockham no proclama el principio *sola Scriptura* ni reduce la libertad del cristiano a una libertad interior (cf. *infra* los capítulos 11, 12 y 14). Con todo, el estudioso francés dice no considerar a Ockham como un protestante *avant la lettre* (Lagarde V, 267-8). Por último, parece muy importante distinguir en la obra ockhamista aquello que se considera posible dentro de la Iglesia *in casu* (es decir, en situaciones de necesidad, de emergencia) y aquello que es su actividad *regular.*

[19] Cf. Lagarde V, 218. Como tratará de mostrarse de modo especial en el capítulo 13 *infra*, Ockham concibe la acción del emperador en el ámbito espiritual a partir de su ser cristiano (sobre todo en el *Dialogus* III); como tal, debe

En definitiva, para Ockham lo importante sería evitar la concurrencia entre ambas potestades. Cada una tiene su campo específico y hay que precisarlo adecuadamente, así como los casos y circunstancias en que puede haber una intersección. No obstante, Lagarde insiste en el desequilibrio o disimetría: mientras que el poder del papa sobre el emperador no está justificado más que por la necesidad, al contrario, la autoridad del emperador sobre el papa, cuando éste es criminal o herético, pertenece al oficio de aquél (es decir, un poder regular, aunque usado solo ocasionalmente)[20]. Por eso el importante principio de la legitimidad del poder secular queda limitado de hecho: en la cristiandad es inadmisible un rector secular infiel o herético[21]. En definitiva, Lagarde contempla a Guillermo de Ockham como un imperialista que unifica toda la sociedad cristiana en la sola cabeza del emperador fiel, una visión que lo ancla en el fondo de la Edad Media incluso frente a otras expresiones del mismo intelectual francés según las cuales sería sobre todo un innovador (cf. Lagarde V, 273).

---

colaborar al bien común de la Iglesia y aportar todo lo que pueda. Pero la articulación dista largamente del esquema marsiliano, donde no hay distinción propia del ámbito secular y del ámbito espiritual (en cuanto la Iglesia es convertida en una suerte de secretaría para asuntos religiosos). La distinción ockhamista entre las dos potestades se tiene bien en pie y garantiza la autonomía de la Iglesia.

[20] Lagarde V, 239ss. Si se busca una equivalencia perfecta entre ambas potestades es difícil encontrarla, puesto que cada una de ellas tiene un carácter peculiar. Otra cosa es que la disimetría consista en una forma de imperialismo, tal y como considera Lagarde (cf. «La philosophie de l'autorité impériale», 54). En especial, creo que la intervención en lo espiritual no pertenece primariamente *al oficio* del emperador, sino a su deber y derecho de participar como cristiano en los asuntos de la Iglesia.

[21] Y, sin embargo, esto se deduce con coherencia dentro de una filosofía política evidentemente preocupada por el bien común, el de toda la humanidad, el de la Iglesia, el de la cristiandad. El punto clave es que el príncipe infiel no pierde su potestad secular por no ser cristiano (éste será también uno de los argumentos fundamentales de Bartolomé de las Casas cuando dos siglos más tarde enfrente los abusos españoles en América). Otra cosa es que un príncipe infiel o herético no convenga al bien de la comunidad concreta sobre la que Ockham reflexiona.

C. LÉON BAUDRY

Con este autor estamos ante el caso lamentable de una obra prometedora inacabada. Cuando en 1949 publica su *Guillaume d'Occam* (en adelante, Baudry más el número de página) anuncia ya su continuación, centrada justamente en la filosofía política del filósofo inglés (Baudry, 249). Sin embargo, esta segunda parte, de la que el volumen publicado sería una especie de propedéutica, nunca vio la luz. Con todo, Baudry se había convertido ya en una de las aproximaciones casi obligadas a Ockham y a su peripecia tanto vital como literaria (como puede comprobarse en la bibliografía final).

En el *Prefacio* a la obra citada presenta al siglo XIV como una época de polémicas y de cambios en el terreno político. Nuevas influencias, luchas enconadas, hacen que la supremacía del papa sobre los emperadores y reyes sea puesta en entredicho de una manera más viva que nunca. Ese período debe ser estudiado todavía, y la obra presente pretende colaborar a esa labor persiguiendo como objetivo concreto la situación de la *opera politica* ockhamista en su contexto (Baudry, 7). Sin embargo, deja para investigaciones futuras el vasto campo de las influencias que Ockham recibe y las que ejerce. Y de hecho éste sigue siendo, a mi entender, un capítulo pendiente: es difícil identificar las citas implícitas en su obra y rastrear los autores que, conociéndolo, tampoco le citan explícitamente (cf. Lagarde, «Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham»).

Un aspecto no menos apasionante del pensamiento ockhamista es la relación entre su parte filosófico-teológica y su parte político-polémica (cf. Baudry, «Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham»). Si la convicción primera de Baudry fue que no había nexo entre una y otra, y, por tanto, pretendía dejar a la primera de lado, al estudiar los textos políticos se dio cuenta de que éstos suponían una determinada concepción de la fe, de la razón y de las relaciones entre ambas. Siguió un proceso similar respecto a la biografía de Ockham: las ideas sociales y políticas de éste reflejan de cerca los avatares de su vida y de la sociedad en que estuvo inmerso (Baudry, 8-9); aquéllas evolucionan al compás de éstos (de ahí, por ejemplo, la importancia de una correcta datación de los escritos).

Baudry no pretende que todo lo que dice sea absolutamente nuevo, pero sí que en algunos casos ha avanzado en la investigación, y, en

cualquier caso, cree oportuno presentar en un solo volumen el estado de la cuestión sobre Guillermo de Ockham. Así, las tres metas concretas que se propone son: establecer el orden cronológico de sus obras; mostrar cómo el filósofo llega a interesarse por la política; componer una biografía.

Estos objetivos dan pie a un índice en que, siguiendo las diferentes etapas de la vida del *Venerabilis Inceptor*, se examinan a la par las obras que produce en cada una de ellas. Un primer capítulo ocupa desde el nacimiento hasta su marcha de Oxford a Aviñón; es el momento de su producción filosófico-teológica. El segundo capítulo se consagra a los años *bisagra* de Ockham: su estancia en Aviñón, su alianza con Miguel de Cesena, y su huida a Pisa, al encuentro de Luis de Baviera. Según Baudry, éste es el período durante el cual se produce una evolución lenta pero fundamental en el alma del franciscano inglés, producto de varias circunstancias que concurren en la curia aviñonesa (Baudry, 101ss.).

El tercer capítulo está lógicamente dedicado a la estancia de Ockham en Munich al servicio de Luis de Baviera, es decir, ocupado de manera exclusiva en temas polémico-políticos. Baudry examina no solo el contexto histórico y la situación concreta que el filósofo inglés vivía en la ciudad alemana, sino también su producción literaria, organizada cronológicamente por su ligazón con los hechos que se van produciendo. De cada obra ofrece los problemas críticos que pueda plantear (en especial: datación, ocasión en que fue escrita, transmisión), la importancia que tiene para el conjunto del pensamiento político ockhamista, y algunas indicaciones de contenido. Muchos de estos datos siguen siendo válidos hoy en día.

Las páginas dedicadas al final de la vida de Ockham pueden ser especialmente expresivas del método y del talante de Baudry. Escribiendo sobre un tema espinoso como es la posible sumisión del franciscano a la Iglesia y a la Orden después de sus condenas, el estudioso francés nos pone delante con objetividad los datos que le son conocidos, y, a partir de ellos, concluye que Ockham murió (¿por la peste negra en 1349 o 1350?) antes de conocer la fórmula de sumisión que Clemente VI quería imponerle, pero sí deseoso de reconciliación (Baudry, 240-4). En el capítulo biográfico mostraré las razones por las que hoy se considera 1347 como fecha más probable de su muerte, y

por qué parece improbable que el texto de la sumisión que Baudry menciona esté dedicado a Guillermo de Ockham.

La conclusión es un resumen apretado de sus investigaciones, y, finalmente, una valoración sobre el personaje y su obra. Al primero lo considera en general dotado de tales virtudes que parecería que estamos ante un filósofo distinto al estudiado por Lagarde; no es difícil adivinar la simpatía que Baudry siente por el inglés (Baudry, 247-8). En cuanto a sus escritos políticos, también a diferencia de Lagarde, los considera como viva imagen del mundo intelectual del siglo XIV, conteniendo una doctrina nueva y ya moderna (Baudry, 248-9). Por último, entre las casi sesenta páginas de apéndices, debe destacarse el catálogo de fuentes con sus manuscritos respectivos (Baudry, 273-294).

D. JÜRGEN MIETHKE

Entre los estudiosos alemanes de Ockham destaca sin duda en los últimos años J. Miethke. Su obra fundamental es un grueso volumen dedicado justamente a la obra política: *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie.*

La obra está estructurada en cuatro partes, dedicadas respectivamente a la vida y los escritos, los principios de la teoría ockhamista, la polémica sobre la pobreza contra Juan XXII, y, finalmente, los principios del pensamiento político. El capítulo central es sin duda el segundo, incluso por el número de páginas dedicado al tema (casi el doble que a cualquier otro). La enumeración de sus apartados nos ofrece una idea clara de cuáles son para Miethke las líneas fuerza del pensamiento de Guillermo de Ockham: Libertad todopoderosa de Dios, Contingencia del mundo, Posibilidad del conocimiento, Certidumbre del conocimiento, Valor de nuestros conceptos, Conceptos absolutos y connotativos, Métodos de análisis lingüístico, Verdad de la ciencia, Ciencia y fe, Ética ockhamista, y Gracia y mérito.

Para una presentación general del libro de Miethke, sigo a partir de aquí a Damiata en su artículo «La politica», 235-242. El intelectual alemán se ha dedicado al estudio de Ockham porque no estaba satisfecho con las presentaciones anteriores, pero, sobre todo, por la perplejidad a la que el lector puede llegar ante la exposición por parte del filósofo de

muchas opiniones, incluso opuestas, sobre un mismo problema. De esto no puede concluirse en modo alguno que el franciscano no creyera en una verdad o que no quisiera comunicarla: ¡contradiría directamente su empeño de polemista!

Sobre la sinceridad de Ockham, uno de los puntos controvertidos de la historiografía, el estudioso alemán se pronuncia a favor de la buena fe. Ver en sus adhesiones a la fe romana una muestra de ironía propia del escéptico le parece una muestra de unilateralidad y malicia por parte de los críticos.

El método para resolver el enigma del verdadero pensamiento ockhamista ha de ser doble de acuerdo con Miethke. La lectura completa de su obra, atendiendo no solo a los hechos históricos que Ockham tuvo ante sí y a su biografía, sino también al eco que encontraron en su conciencia. Respecto al primer aspecto, biográfico, uno de los problemas es la unidad entre la doctrina filosófica y la doctrina política. Para Miethke, su filosofía se explica por sí misma, pero su política no se explica sin su filosofía. El paso de una a otra no se debe a la interrupción de su carrera por la llamada a Aviñón, sino a la opción que él hace ante la polémica sobre la pobreza. Y, en efecto, añadimos nosotros, la conexión entre filosofía y política ockhamista parece hoy fuera de duda, al menos cuando ello significa que no hay contradicción entre un período y el otro. Sin embargo, afirmar que el nominalismo de Ockham exige de modo preciso y concreto su doctrina política parecería excesivo (cf. Tierney, *Origins*, 207).

Algunas de sus posiciones filosóficas más notables son la defensa de la libre omnipotencia de Dios (si bien no ha de entenderse de manera irracional, pues Dios no puede hacer algo contradictorio), y la separación entre potencia absoluta y potencia ordenada de Dios. En cuanto a los universales, Ockham habría reconocido siempre la validez objetiva de los conceptos, su relación con la realidad, pero se habría negado a hipostasiarlos, reconociendo para ellos una realidad propia. La traducción de ese principio al campo político le ha valido la calificación de *atomista político*. Sin embargo, Miethke estudia la génesis del concepto *persona jurídica* y aclara que en ese momento era problemático y daba pie a abusos como los de Juan XXII (de ahí que no sorprenda la indignación del franciscano contra éste). Algo similar ocurriría a propósito del concepto de relación contra las exageraciones

realistas (frente a posiciones como la de Lagarde en «Comment Ockham comprend», 597ss.).

El precioso y admirado análisis del lenguaje no surge en Ockham de un purismo ilusorio, sino del deseo de evitar equívocos y ambigüedades, que son justamente algunos de los motivos por los que con más frecuencia acusa a sus adversarios (en especial a Juan XXII). Sobre la *navaja*, Miethke aclara que su origen no es ockhamista, pues puede rastrearse ya en Odo Rigaldus († 1275); además, no tendría carácter ontológico, sino metodológico-crítico, y no sería de aplicación universal (Dios hace a menudo con muchas cosas lo que podría realizar con pocas).

J. Miethke subraya la racionalidad del querer ockhamista. La voluntad, siguiendo a Aristóteles, es una potencia racional, y eso también ocurre en Dios. Éste no es una voluntad arbitraria y despótica. Lo que Ockham pretende es acentuar la libertad divina. Por eso puede presentar la moralidad como obediencia a Dios en unos casos y como conformidad con la recta razón en otros. En consecuencia, solo puede hablarse de positivismo moral en un sentido muy preciso y que no implica irracionalidad alguna (cf. Damiata, «La politica», 239).

Damiata considera de gran interés el análisis hecho por el alemán sobre la cuestión de la pobreza. Lo que envuelve a Ockham en esta desagradable polémica no es la vanidad o el ímpetu personal, sino la fe y su opción franciscana. Al servicio de éstas escribe su magna obra, el *Dialogus*, donde, según Miethke, también deja transparentar su pensamiento; por si fuera poco, la comparación con los lugares paralelos de sus otras obras polémicas «ofrece siempre una llave válida para descifrarlo» (Damiata, «La politica», 240, citando a Miethke, *Ockhams Weg*, 442). La dificultad del *Dialogus* estaría más bien en lo embrionario del pensamiento ockhamista en ese momento[22].

Una valoración igualmente positiva merece a Damiata el estudio de Miethke sobre el derecho de propiedad. Ockham distingue entre el dominio original, prelapsario, y el dominio correspondiente al estado de

[22] Sin embargo, el carácter complejo e incluso sistemático del *Dialogus* y las fechas probables en que fueron escritas otras grandes obras políticas de Ockham apuntan hacia una madurez considerable del *Dialogus* (*Breviloquium*, 1340-41; *Octo quaestiones*, 1340-42; solo *De imperatorum et pontificum potestate* es escrita más tarde, hacia 1346-47).

naturaleza caída. Sin embargo, con el primer pecado no todo quedó destruido. Así, la propiedad surge *con ocasión* de la caída, pero no causada propiamente por ella, y, es cierto, tiene un valor tal que nadie sin culpa puede ser privado de ella. Por tanto, la propiedad no es juzgada en términos maniqueos, pero tampoco absolutizada, de manera que pueda prescindirse de ella. Ockham opta por la vía de la moderación negando tanto la propiedad absoluta para todos los cristianos como la reducción de la propiedad legítima solo a los cristianos (según una interpretación del agustiniano *cuncta iustorum sunt*).

Como consecuencia de todo ello, la valoración global que Miethke hace de Ockham es altamente positiva. Sin duda, se trata de un pensador moderado y maduro tanto en el aspecto humano como en el político (Damiata, «La politica», 242).

E. ALESSANDRO GHISALBERTI

En el ámbito intelectual italiano, una de las obras que destacan es el estudio general que hace Ghisalberti en su *Guglielmo di Ockham* (que citaré a continuación simplemente con el autor y la página). El capítulo IX, El pensamiento político, comienza dando cuenta de los hechos históricos que llevarán a la inmersión de Ockham en los problemas polémico-políticos a partir de su estancia en Aviñón (1324-28). Por la importancia que tiene en ese contexto, Ghisalberti dedica especial atención al *Defensor pacis* que Marsilio de Padua publica en 1324 y que desde luego fue conocido (y respondido) por el franciscano inglés (Ghisalberti, 247-250). Extraña aquí el aparente desconocimiento de los trabajos de J. Quillet sobre M. de Padua (vid. *supra* las páginas dedicadas al paduano en el capítulo 1), pero, en todo caso, Ghisalberti subraya suficientemente la distinción entre el paduano y el inglés.

Como hitos fundamentales de la *opera politica* señala cuatro: *Dialogus, Octo quaestiones, Breviloquium* y *De imperatorum et pontificum potestate.* Por ser, a su juicio, mucho más *lineales y jugosas,* Ghisalberti seguirá en su exposición las dos últimas (Ghisalberti, 252). Y podemos subrayar aquí que desde luego las dos últimas tienen la enorme ventaja de ser más o menos breves y, sobre todo, de manifestar abiertamente las opiniones de su autor (mientras que en las otras

dos Ockham opta por un método *anónimo* que dificulta mucho más su lectura).

Frente a los defensores de la tesis teocrática de la plenitud de poder pontificio, Ockham discutirá no tanto los argumentos de carácter racional sino los de inspiración teológica (por ejemplo, Mt 16,18-19). De estos últimos ofrecerá una nueva interpretación. En primer lugar, sienta sus propios presupuestos. La versión curialista contradice el espíritu de libertad que distingue la ley evangélica de la ley antigua; si tuvieran razón, todos los cristianos (y con ellos los príncipes y la libertad e independencia conquistada) se convertirían en esclavos del papa, lo que no sirve al bien común sino a las prerrogativas de aquél. Citando al *Breviloquium*, Ghisalberti atestigua que para Ockham esta postura es herética; se trata, pues, de quitar fundamento a las injerencias pontificias en política, y, más aún, de limitar su acción a la esfera espiritual. La Iglesia universal ha de controlar el ejercicio de la potestad pontificia (Ghisalberti, 255).

En segundo lugar, Ockham discute los argumentos concretos: el poder que Cristo confirió a Pedro no es *dominativo;* Cristo, en cuanto hombre, rehusó cualquier prerrogativa real, y, por tanto, no la comunicó a su vicario en la tierra; el papa, en caso de que no estuviera sujeto por la ley positiva y por el derecho natural, no tiene por ello plenitud de poder.

Por último, critica los presupuestos mismos de las tesis curialistas. Para ello trata de justificar la existencia de un poder civil verdadero y legítimo con independencia de la Iglesia. En esta labor, Ockham utiliza sobre todo argumentos tomados de la Escritura, y, en especial, el reconocimiento por Cristo de la autoridad secular (el Imperio Romano). Pensar, como hacen los curialistas, que el bautismo hace legítimo el derecho a la propiedad y el ejercicio del poder lleva a consecuencias graves y absurdas: en ese caso, ningún príncipe cristiano que hubiera heredado su poder de infieles lo tendría legítimamente; los infieles serían incapaces de cualquier forma de autoridad incluso sobre sus propios hijos y esposas, etc. El bautismo confiere la gracia, no la propiedad ni tampoco la jurisdicción.

Ockham, a la búsqueda de un fundamento coherente para el poder civil, encuentra que propiedad y jurisdicción están íntimamente unidas. Ambas proceden de Dios, que en la creación concedió al hombre un dominio genérico sobre todo el universo. Pero en el estado de inocencia

primigenio, ni la propiedad individual ni el poder de un hombre sobre otros son sentidos como necesidad. Surge solo después del pecado, aunque no directamente causado por éste: los hombres descubren, mediante la razón, que tanto la propiedad privada como la jurisdicción son en ese momento necesarias para la buena ordenación de sus vidas (Ghisalberti, 259, 261-2). Dios providente permite este desarrollo según la razón, que ya no puede ser conculcado salvo por una causa grave (no hay, pues, derecho absoluto a la propiedad; Ghisalberti, 263).

Así, Guillermo de Ockham, con su fórmula del origen divino de la propiedad y la jurisdicción mediado por la razón humana, se sitúa en una postura intermedia entre Tomás de Aquino (propiedad privada como derecho natural) y Duns Escoto (propiedad privada solo después de la caída, mientras que la comunidad de bienes era obligada en el estado de inocencia). Al primero concede que Dios está mediatamente en el origen de ambas, y a Escoto que sin la caída es probable que no se descubriera necesidad alguna de llegar a estas formas de potestad.

Ahora bien, en el camino de esta justificación de la propiedad y del poder civil *extra ecclesiam*, el filósofo inglés topaba con la expresión agustiniana *jure divino cuncta justorum sunt*. Antes de oponerse a tan alta autoridad, optará por interpretar esta cita a su modo (Ghisalberti, 262). ¿Cuál es este modo? Distinguir entre el plano moral y el jurídico: según el primero, ningún infiel, herético, pecador, puede disponer de nada; conforme al segundo, es decir, cuando tiene derechos adquiridos, puede hacerlo. Y esto se confirma con pruebas de la Escritura: si Dios en su benignidad lo tolera así, ¿qué podrá hacer el hombre?

El razonamiento específico sobre la potestad civil es análogo. En sí misma no es imprescindible; puede imaginarse una comunidad ideal que carezca de ese poder. Sin embargo, la recta razón llegó a descubrirlo como conveniente para la convivencia, sobre todo por su capacidad para evitar el mal y castigar a quienes de todas formas lo cometen[23].

[23] Ghisalberti, 266, citando el *Dialogus* III y también el *Breviloquium* lib. iii. La comunidad perfecta en que la potestad no fuera necesaria es *muy* hipotética; el realismo de Ockham no le permite perder de vista la condición propia del *homo viator*. La potestad civil surge para atender mejor a las necesidades de esa condición y por ello es difícil de suprimir. Por lo demás, es cierto que Ockham insiste en el aspecto *negativo* de su función (evitar y castigar delitos), pero también lo hace sobre el positivo (procurar directamente el bien común).

Su justificación es, pues, contingente. Se trata también aquí de un origen divino, pero tan solo mediato; no es necesario entender la afirmación paulina de que todo poder viene de Dios como si lo hiciera inmediatamente; está mediado, por la misma voluntad creadora de Dios, en la razón humana: «la enseñanza ockhamista denota en qué concepto tenía Ockham la razón» (Ghisalberti, 266).

Examinado el origen, cabe preguntarse ahora por la legitimidad del poder. Ockham rechaza la teoría más clásica, a saber, que el hombre por naturaleza no pueda realizar sus fines fuera de la sociedad (la naturaleza humana es una abstracción, solo existen los individuos)[24]; e igualmente desacredita la teoría del mérito de unos pocos para gobernar, tan cara a la tradición aristotélica (cf. Grignaschi, «L'interpretation», 59ss.). Queda, pues, el bien común, pero ni siquiera esta opción es por sí sola fuente de legitimidad. Junto a textos que darían pie para considerar a Ockham un partidario *avant la lettre* del contrato social y de la democracia moderna, Ghisalberti cita el famoso lugar del *Breviloquium* según el cual el abuso no priva de la potestad legítima ni tampoco el buen uso de una potestad injusta la convierte en legítima. Más aún, una vez elegido, el príncipe no puede ser privado del poder contra su voluntad. El mismo derecho del pueblo a elegir a sus gobernantes no es inalienable[25].

Ghisalberti encuentra la explicación de estas tensiones del pensamiento en el esfuerzo de Ockham por ajustarse a la realidad (aun a costa de una perfecta coherencia de índole teórica), y también en el carácter polémico del conjunto de su obra política[26].

---

[24] Desde la perspectiva nominalista, la sociedad no es un universal, sino el conjunto de los individuos que la forman. Sin embargo, esto no significa que Ockham conciba al hombre singular como capaz de vivir fuera de la comunidad. Ya antes del pecado original había una cierta sociedad (Adán y Eva); después la convivencia no solo es un hecho, sino que se hace más precisa para afrontar las carencias a las que la caída ha dado lugar.

[25] Ghisalberti, 268-9 (cita del *Breviloquium* en nota 57, p. 268). No obstante, muchos otros textos insisten en el bien común y en la posibilidad de cambiar de gobierno (y de gobernantes) cuando éste se ha vuelto intolerable. La cita más significativa a este respecto puede ser D III.I, lib. I, cap. xvi, donde Ockham admite la posibilidad *in casu* de que el papa transfiera derechos temporales de un príncipe a otro.

[26] Ghisalberti, 270-1. Es indudable que existen tensiones en la obra política del franciscano inglés, y ello está favorecido sin duda por el método *anónimo* de dos de sus obras fundamentales, el *Dialogus* y *Octo quaestiones*. Por el contrario, la

En una última parte, Ghisalberti estudia la relación Estado-Iglesia. No es una tarea fácil, pues el tema aparece sobre todo en obras donde Ockham no declara abiertamente su opinión; sin embargo, han de ser afrontadas, ya que en los escritos más *personales* apenas si se considera la relación entre las dos potestades. Al menos, es del todo claro que el *Venerabilis Inceptor* rechaza por completo las posturas curialistas, a la vez que tampoco suscribe la teoría imperialista de Marsilio de Padua (aunque pueda mostrar por ella mayor simpatía). Más que construir una alternativa teórica en un marco abstracto (lo que quizá considera imposible), Ockham trataría de delimitar en la práctica social las competencias de ambos poderes (cuya existencia separada no discute)[27].

Al papa solo le conviene de modo regular lo que conviene al bien espiritual, y solo en caso de necesidad y de modo suplente puede intervenir en el ámbito secular. Incluso en lo espiritual, donde se reconoce la institución divina del papa, éste se encuentra sometido a control por el resto de la Iglesia (Ghisalberti, 276-7). Además, el cargo no le confiere el don de la infalibilidad (como a ninguna otra persona ni institución eclesial); ésta fue prometida a la Iglesia como conjunto de creyentes, y no puede asegurarse *a priori* quién permanecerá en la fe.

En cuanto al emperador, su función es salvaguardar la convivencia evitando todo desorden e injusticia; es, pues, juez supremo del conjunto social. Pero, aunque ya sabemos que hay verdadera potestad civil fuera de la Iglesia, eso no impide que el emperador, para poder servir

---

proximidad de composición de los escritos políticos fundamentales permite presumir al menos cierta coherencia del conjunto. El *realismo* que Ghisalberti menciona puede ser en efecto una buena explicación para esas tensiones (por otra parte, propias de cualquier gran sistema). Sin embargo, éstas no impedirán dibujar un determinado pensamiento. Ésta es una de las convicciones metodológicas del presente trabajo.

[27] Ghisalberti, 273. No solo no discute, sino que afirma positivamente la separación de poderes, aunque ésta no pueda ser absoluta, sin poros. Ahora bien, no parece ajustado a la realidad subrayar en exceso el carácter práctico (por oposición a teórico) del sistema político ockhamista. Siendo la distinción *regulariter-casualiter* una pieza clave de tal sistema, esperaríamos en un *empirista* la determinación precisa de los casos en que el príncipe secular puede intervenir en el ámbito espiritual, y viceversa. Sin embargo, Ockham declara que esto no es posible y se remite al terreno de los principios (teóricos) que han de ser aplicados en la realidad concreta (D III.I, lib. I, cap. xvi).

al bien supremo, haya de ser cristiano. Como tal, ha de trabajar para que la Iglesia permanezca en la ortodoxia y tiene en ello una responsabilidad especial (siempre de acuerdo con el derecho natural, la recta razón, la utilidad pública, y la Escritura). Ese papel del emperador se hace patente a la hora de perseguir la herejía o de promover el juicio de un papa herético o escandaloso.

De acuerdo con Lagarde en lo fundamental, Ghisalberti concluye que la relación Estado-Iglesia según Ockham se percibe en un primer momento como equilibrada, para descubrir luego que la reciprocidad es aparente y que es el emperador quien se lleva la mejor parte (Ghisalberti, 280-1). Ello conduciría en última instancia, aunque Ockham no haya llegado a dar el paso, a negar la distinción de los dos poderes[28]. Con ello, a pesar del mérito de poner en cuestión una idea de la Iglesia excesivamente jurídica, alimentará la polémica antieclesiástica posterior debido a sus exageraciones y a no tener bastante en cuenta las consecuencias disgregadoras de su obra. Para Ghisalberti, todo ello es consecuencia de una tensión de fondo: Ockham aspira a una sola sociedad cristiana en que todos participan de una potestad que tiene dos caras, espiritual y secular.

Por último, acerca del clásico problema historiográfico de la relación entre el filósofo y el político, el estudioso italiano cree que hay una distinción objetiva, aunque no discontinuidad radical. El puente entre un aspecto y el otro estaría en principios generales (densa argumentación, claridad de premisas, sobriedad de estilo, importancia de las razones

[28] Ghisalberti, 282. Por tanto, si el intelectual italiano pudiera resumir en una palabra su visión de Ockham, ésta sería *imperialista*. Al contrario, la tesis que entiendo propia del filósofo es la *via media*. La simetría perfecta *no es posible* entre dos potestades cuyo naturaleza y cuyo ejercicio son diversos. Éste es justamente uno de los objetivos del autor inglés: preservar lo específico de cada potestad. Su crítica a algunos pontífices puede resumirse diciendo que detentan un poder coactivo que es ajeno a su oficio espiritual. Pero esto no quiere decir, como defiende M. de Padua, que la Iglesia pierda su independencia bajo el control casi omnímodo de la potestad secular. Así queda patente, por ejemplo, en un lugar central de la obra ockhamista, donde se admite incluso, contra la norma general, que el papa puede estar exento de la jurisdicción coactiva del emperador mientras esto no cause perjuicio al bien común (D III.I, lib. I, cap. xvii). Por último, aun a riesgo de extrapolar indebidamente, cabría preguntar a Ghisalberti si el sometimiento de cualquier Iglesia al poder civil en la Europa contemporánea implica sin más que no sean *independientes*.

teológicas y bíblicas), y también en posturas más concretas: ni la Iglesia ni la orden franciscana tienen una personalidad aparte de los individuos que las forman; Dios es el *primus conservans*, pero le ha dado al hombre la razón para tomar la iniciativa en cuestiones como la propiedad o el poder; distinción entre la *potentia Dei absoluta* y la *potentia Dei ordinata;* el dato revelado es indemostrable (por eso acepta algunas estructuras eclesiásticas, no porque mantenga un voluntarismo ético o *bonum quia volitum*); valoración de la libertad; uso de nuevos términos y nuevos sentidos (Ghisalberti, *Introduzione*, 103-8).

F. ARTHUR S. McGRADE

De entre la abundante bibliografía en inglés sobre Guillermo de Ockham, destaca en el campo político este autor que en 1974 escribe *The political Thought of William of Ockham* (en adelante citaré esta obra como McGrade más el número de página). El libro se divide en cinco capítulos y una conclusión, que quieren ofrecer la evolución de la obra ockhamista. El primero de ellos sitúa a Ockham como pensador político, presenta algunas interpretaciones contemporáneas que se han hecho de él y la propia visión de McGrade. El capítulo segundo, El problema de la acción radical, quiere dar cuenta de los principios personales que introducen al *Venerabilis Inceptor* en las luchas políticas de la época. El tercer capítulo se consagra al giro hacia la teoría de las instituciones, la parte más política de la obra ockhamista. Por fin, los dos últimos estudian la relación entre el pensamiento político y el filosófico y teológico.

En general, puede decirse que la tesis fundamental de McGrade está resumida en el título de la conclusión: Ockham como pensador político constructivo. Frente a la idea tradicional de que el nominalismo destruye la gran síntesis escolástica y de paso el orden social de la Edad Media, el estudioso entiende primariamente la obra ockhamista como un intento de edificar algo nuevo (McGrade, 4-5). McGrade reconoce el cambio brusco producido por la llamada a Aviñón y la estancia allí, pero niega que tales acontecimientos le conduzcan al abandono del talante constructivo que lo caracteriza y finalmente al escepticismo. Los principios fundamentales tanto de su filosofía como de su teología y las

estructuras institucionales en que cree le alejan de la vía escéptica (McGrade, 228-9, y, desde una perspectiva filosófica, cf. Adams McCord, *William Ockham*, vol. I, 625ss.).

La obra política de Ockham es dividida por McGrade en dos etapas separadas por una bisagra, el año 1337 y su *Contra Benedictum*. En la primera parte se situarían *Opus nonaginta dierum* y el *Dialogus* I, que se adentra ya en temas políticos, aunque de modo asistemático y con problemas de interpretación (comenzando por descubrir el propio pensamiento de Ockham, aunque McGrade cree que es posible llegar a él por el procedimiento de eliminación). *Contra Benedictum* sería la primera obra enteramente política con su crítica de la *plenitudo potestatis* pontificia y su análisis de la relación del papado con el imperio y los reinos. A partir de aquí surgen el *Dialogus* III y *Octo quaestiones* como grandes trabajos de este período[29]. Sobre estos años, McGrade subraya que la coincidencia de puntos de vista entre Ockham y Luis de Baviera no fue total (McGrade, 23; cf. Brampton, «Ockham, Bonagratia and the Emperor Lewis IV», 81-87).

Adentrándose en el estudio de la primera etapa de la obra polémica, McGrade cree que el núcleo está en la sustitución de la autoridad por el entendimiento (*understanding*) en el proceso de corrección doctrinal dentro de la Iglesia y en concreto en la respuesta ante las herejías. Por una parte, en el campo moral, como ninguna persona o institución eclesial es infalible, a cualquiera le es permitido errar a condición de que no sea pertinaz en su error. Por otra parte, en el campo práctico, la labor de Ockham será fundir la dimensión autoritativa y la dimensión fraterna en una sola corrección doctrinal legítima. La novedad de este planteamiento está en que quien corrige debe poner de manifiesto cuál es el error (no basta la sola autoridad), y quien es corregido no debe cambiar sin más e instantáneamente de opinión. El peso está puesto en lo doctrinal y por ello los peritos (doctores) son en principio preferibles a los pontífices (autoridades)[30].

---

[29] Junto a estas dos obras debieran figurar siempre como fundamentales el *Breviloquium* y *De imperatorum et pontifica potestate*, tanto por la importancia que en sí mismas tienen como por servir de criterio para comprender mejor el *Dialogus* y *Octo quaestiones*, donde Ockham no manifiesta abiertamente sus opiniones.

[30] En el plano teórico esto es así debido a que lo que más le importa a Ockham es en efecto la verdad; sin embargo, ello no supondrá que en condiciones

Estas observaciones permiten a McGrade acercarse a la manera en que Ockham concebía su propia función. Por una parte, como verdadero y fiel creyente, opera como un testigo que escribe obras de carácter eminentemente personal. Por otra, como teólogo experto, ha de buscar razones en favor de la verdad, lo que da origen a sus trabajos más impersonales. Cuando éstos adquieren una forma abstracta no es debido al pasado académico del autor, a temor por su seguridad personal o a miedo a envolverse en los problemas de su tiempo. Al contrario, se trata de convencer por la fuerza de los argumentos: el pensamiento sigue siendo primordial (cf. McGrade, 69).

Sin embargo, Ockham no estaría proponiendo un sistema alternativo en que alguna otra autoridad sustituyera al papa como cabeza de la Iglesia. Ni el concilio ni el emperador, desacralizado, pasan a ocupar la cátedra de la infalibilidad, por otra parte, inexistente. Con todo, esto no convertiría la doctrina ockhamista en un anarquismo o un individualismo anti-societario, sino más bien en una especie de corporativismo (McGrade, 116ss. y 222).

A partir de 1337, Ockham se centra en las cuestiones institucionales y sienta un principio fundamental: *regulariter* hay dualismo de poderes; *casualiter* tanto el papa como el emperador pueden intervenir en el ámbito que habitualmente le es propio al otro. La idea de que el papa sea juzgable por el emperador en un caso excepcional podía sonar como herética para los curialistas, pero no era nueva y fue incluso considerada por alguien tan poco sospechoso como Juan de París. Por tanto, concluye McGrade, el intento ockhamista de mantener el balance entre el poder espiritual y el temporal puede considerarse ortodoxo (McGrade, 79-80). Además, su dualismo sería casi una novedad dentro de un panorama político dominado por el monismo, bien curialista, bien imperialista-regalista (cf. Pacaut, «La permanence», *passim*).

La crítica ockhamista de la *plenitudo potestatis* del papa se fundamenta, por una parte, en la repulsa de que el emperador pueda ser

normales el perito sea preferible al papa o al obispo. Asentado en el terreno de los principios que el criterio de autoridad en la Iglesia es la verdad y no el oficio por sí mismo, el filósofo inglés integrará en su sistema el dato revelado y la realidad social aceptando la primacía *regular* del sumo pontífice (cf. el capítulo 12 *infra*).

vasallo de aquél, y, por otra, en el carácter propiamente político de las injerencias pontificias en materia temporal. El método de esa crítica consistirá en interpretar de modo nuevo la Escritura y el derecho canónico, y su resultado será la negación del *imperium est a papa*. Éste no puede intervenir a su capricho en el ámbito secular, a no ser *ratione criminis*. En cuanto al imperio, según McGrade Ockham afirma que procede *inmediate a Deo*[31]. Contra lo que podría pensarse en un primer momento, ello no implica la glorificación del emperador, sino la garantía de su independencia frente el poder espiritual (McGrade, 218). Esta independencia es tal que se mantiene en el plano teórico aun cuando el príncipe no sea cristiano (McGrade, 100ss.). El estudioso británico resume en esta fórmula la postura (dualista) de Ockham: *imperium a Deo per homines*. Con ella se niega tanto que de modo regular el poder civil venga de Dios a través del papa como que dependa completamente del pueblo (así, solo por causa grave puede éste deponer a quien ha sido delegado, que solo responde ante Dios).

En cuanto a las funciones del poder secular, McGrade destaca la dimensión negativa que Ockham otorga al gobierno: debe corregir a quienes obran mal y salvaguardar la paz. Pero ¿cuál es el gobierno que mejor puede llevar a cabo ese cometido? Los criterios fundamentales para decidir la cuestión son dos: la utilidad común (que puede exigir en circunstancias especiales un gobierno distinto al ideal), y la justicia (además del bien común y la costumbre). El resultado es claramente favorable a la monarquía, a la vez que el énfasis sobre la libertad aparta a Ockham de la tiranía.

Vistas las principales funciones del gobierno secular, cabe preguntarse si entre ellas hay también alguna de carácter espiritual. Para McGrade es claro que el *Venerabilis Inceptor* rechaza el desempeño regular de la potestad espiritual por parte del príncipe temporal. Habitualmente solo el pontífice es superior en ese terreno, de modo

[31] McGrade parece confundirse aquí si comparamos esta fórmula con la que él mismo utiliza poco más adelante (*imperium a Deo per homines*). La potestad secular del emperador procede de Dios solo *mediatamente*, aunque ello sea a través de la comunidad civil y no del sumo pontífice o de la Iglesia en general. Con todo, véase más abajo la distinción de Gordon Leff sobre el triple sentido de la proveniencia inmediata.

que el emperador no tiene fundamento esencial y cotidiano para inmiscuirse en asuntos espirituales y el papa es independiente frente a él[32].

Por otra parte, el gobernador secular puede intervenir *casualiter* en lo eclesiástico (por ejemplo, cuando el papa sea hereje), pero con ciertos límites y sin que pueda definir verdades de fe por sí solo (McGrade, 131). El autor subraya que éste es uno de los pocos puntos en que se observa evolución en Ockham: mientras que *Dialogus* I habla de la intervención del emperador en razón de su oficio, el *Dialogus* III lo hace en virtud de su ser cristiano. Con esta evolución se confirmaría el carácter no sacral del imperio.

Por lo que respecta al gobierno eclesiástico, lo primero que destaca el intelectual inglés es el papel que Ockham otorga a 2 Tm 2,4 a la hora de definir cuál es el carácter de la potestad espiritual. Si en consecuencia lo espiritual y lo temporal son poderes distintos, deben ser ejercidos, en condiciones normales, por personas distintas. Las funciones del gobierno espiritual pueden ser ejercidas sin el elemento coercitivo y punitivo que ha de acompañar, junto con las riquezas, a la potestad temporal para que ésta sea efectiva. La corrección que corresponde ejercer al papa es, de modo regular, tan solo espiritual; por eso no necesita del poder preciso para un castigo temporal.

Pero también en el caso de la potestad eclesiástica hay unas funciones que pueden desempeñarse *casualiter*, es decir, posibles intervenciones en el ámbito temporal. Esto no contradice el objetivo primero de Ockham, a saber, *de-secularizar* el gobierno espiritual (McGrade, 138). Ni las decisiones del papa obligan de manera automática (ha de examinarse si son justas), ni es juez ordinario a quien pueda apelarse regularmente en lo temporal (tampoco *ratione peccati*, sino solo cuando no hay nadie que actúe).

Lo adelantado a propósito de la libertad respecto al gobierno civil se convierte en verdadero *leit motif* cuando se trata del eclesiástico: *lex evangelica est lex libertatis*. Por eso, el carácter predominante en la Iglesia no es el jurídico. No se trata solo de limitar la acción exterior

[32] McGrade, 128-31. Esta visión choca directamente con la de otros estudiosos como Lagarde, a quien McGrade cita (vid. p. 129, nota 49). No obstante, puede anotarse que el emperador, cuando es cristiano, *sí* tiene un fundamento *regular* para intervenir en los asuntos espirituales, pero ello no es en razón de su oficio ni le convierte *eo ipso* en *superior* y juez del pontífice.

(respecto a la potestad temporal), sino de indicar positivamente cuáles deben ser las relaciones entre cristianos (McGrade, 141). Tampoco se trata solo de una libertad frente al pecado o de una promesa de libertad al modo anticotestamentario, sino de una efectiva liberación frente a sujeciones que sean similares o mayores a las de la ley antigua (sobre todo las supuestas por la *plenitudo potestatis* pontificia). Por lo demás, es claro que no se trata de una libertad total y completa; Ockham cree que la autoridad es necesaria dentro de la Iglesia, pero la limita al mínimo imprescindible para el ejercicio de la labor pastoral concebida como *ministerium*.

En definitiva, para McGrade «el enfoque que Ockham hace del gobierno es similar en los dos terrenos» (McGrade, 152-3), incluyendo una visión predominantemente negativa y utilitaria de las funciones de cada cual (tal y como aparece en *Dialogus* III). Sobre esta misma base *funcional* asentará su preferencia por la monarquía cuando examine las diferentes formas de gobierno[33]. Sin embargo, en caso de necesidad, cuando conviene al bien de la Iglesia, Ockham concibe también la posibilidad de una aristocracia pontificia. Dado el extenso tratamiento que el franciscano hace de este tema, McGrade piensa que no lo consideraba una probabilidad remota (si bien ello no significa que desease la supresión permanente de la monarquía papal). Lejos de encontrar en ello una incoherencia, McGrade cree que esta posible aristocracia encuentra su lugar en el conjunto (McGrade, 165, 167). Y, con este autor, considero también que Ockham no puede ser tachado de positivista como sinónimo de irracionalista o poco menos. Así, por ejemplo, la monarquía pontificia es justificada también desde el punto de vista racional (como lo es el imperio universal). Además, ¿qué positivismo bíblico es aquel que admite la posibilidad de una aristocracia pontificia? ¿O habrá que considerar en serio que hay un vacío entre el Ockham filósofo y político y el Ockham teólogo?

---

[33] McGrade, 162-3. Difícilmente se puede ofrecer una visión tan opuesta a la que Lagarde-Ghisalberti ofrecen del mismo filósofo. Sin embargo, parece excesivo subrayar el lado racional de Ockham del modo en que lo hace McGrade. Un hecho puede ser significativo: los textos bíblicos (y legales) abundan más que los racionales. Más aún, a falta de edición crítica del *Dialogus*, puede afirmarse de modo provisional que apenas utiliza a otros autores políticos (al menos de primera mano y con una mínima identificación).

Para terminar las páginas dedicadas al pensamiento institucional de Ockham, puede preguntarse por la coherencia de su planteamiento dualista. Para McGrade, la respuesta es positiva en el plano teórico en cuanto se trata de un conjunto de ideas que tratan de proveer justicia, paz y concordia y además pueden ser llevadas a la práctica. Sin embargo, atendiendo a las consecuencias históricas, debiera responderse negativamente, a pesar de Ockham (McGrade, 171-2).

Examinada la política ockhamista en sus diferentes facetas, las últimas páginas del *The political Thought* estudian la relación entre las distintas vertientes de la obra de Guillermo de Ockham. La relación filosofía-política es apenas constatable en los textos, pero de ahí no se sigue necesariamente su inexistencia (McGrade, 173). El principal problema filosófico que debe explicarse es la mezcla de objetividad e individualismo de las obras políticas. Y tanto en el problema del derecho natural como en el de la moralidad puede concluirse que existe conexión entre lo filosófico y lo político (McGrade, 187ss.). Así, por ejemplo, la importancia de la *recta ratio* en la ética académica está en relación con las circunstancias contingentes que destacan en el campo político, e igualmente con el uso de la ley natural.

Respecto a la relación política-teología, McGrade la considera mucho más difícil de rastrear. De modo coherente con su dualismo institucional, podría afirmarse que Ockham fue partidario de una política sin fundamentos teológicos (aunque la Biblia corroboraría una política puramente racional, puesto que ella misma es conforme a la *recta ratio*). Si esto es así, no se trata de buscar la fundamentación de la política en la teología, sino más bien la fundamentación teológica del individuo (McGrade, 203). En este sentido, y a pesar de algunos esfuerzos por parte de Ockham, el efecto más claro de su pensamiento ha sido subrayar el valor del individuo frente a las fuerzas sociales (McGrade, 205-6; cf. McGrade, «Ockham and the birth of individual rights»).

Ésta es, en definitiva, la visión que McGrade ofrece de Ockham, es decir, un avanzado de una sociedad liberal en que la parte civil (y muy especialmente los individuos) gana terreno sobre las estructuras de poder. Eso le permite rescatar al filósofo de la acusación de anarquismo vertida contra él por Lagarde. Pero ¿es en verdad Ockham un liberal en el sentido señalado? La crítica de la plenitud de poder, el dibujo de una (nueva) articulación entre las dos potestades, ¿son mera

propedéutica para subrayar al fin una vida libre tanto en lo individual como en lo comunitario? Desde luego, la interpretación de McGrade tiene la ventaja de integrar dos elementos fundamentales del pensamiento ockhamista (el individuo y la libertad), pero parece exagerado afirmar que su último objetivo sea la *superación* de la política.

G. GORDON LEFF

Otro exponente de la bibliografía anglosajona es el autor de *William of Ockham*, seguramente una de las mejores presentaciones de conjunto del filósofo inglés (al menos hasta la obra monumental de Marilyn McCord Adams, *William of Ockham*, que, por otra parte, deja a un lado la faceta polémico-política). El capítulo X y último está dedicado al pensamiento político del filósofo inglés bajo el título «Sociedad» (pp. 614-43).

El conjunto de escritos políticos de Ockham constituye una época bien diferenciada (1327-49, según Leff) en que le ocupan temas religiosos, eclesiológicos y propiamente políticos (pobreza, inerrancia de la Iglesia romana, autoridad del papa, violación de la doctrina cristiana por la *plenitudo potestatis* pontificia, *status* del papa y condiciones en que puede ser depuesto, legitimidad de los gobernantes laicos, circunstancias en que un príncipe laico o eclesiástico puede intervenir en el otro ámbito, etc). Así pues, los temas e incluso el modo de ser tratados (no sistemático, de acuerdo con Leff) diferencian esta etapa de la filosófico-teológica, de la cual no puede ser deducida sin más (Leff, 614-5). Frente a la dicotomía entre estos dos momentos que propone Boehner (quien concibe a Ockham como un espíritu tradicional a la búsqueda de un balance arriesgado entre los dos poderes de la cristiandad) y frente a la continuidad supuesta por Lagarde (que presenta al franciscano como un espíritu laico tanto en lo filosófico-teológico como en lo político), Gordon Leff reconoce que Ockham busca un verdadero equilibrio. Éste se hace presente incluso en el contraste entre lo radical de sus argumentos y lo moderado de sus conclusiones. En todo ello aparecen de algún modo las posturas filosóficas y teológicas del autor[34].

[34] Leff, 616. Es claro casi siempre que los razonamientos y las hipótesis contenidos en la *opera politica* van más allá que sus balances; así, contra lo que

Entre estas posturas se encuentra la antinomia entre lo necesario y lo contingente. Una de las más importantes e inmediatas concreciones es la afirmación ockhamista *lex evangelica est lex libertatis*, tan característica del filósofo anglosajón como contraria al espíritu de Marsilio de Padua. Con ese principio, Ockham no niega toda servidumbre, sino que apuesta por la libertad evangélica frente a la coerción como criterio de la autoridad cristiana. De aquí deducirá una redefinición tanto de la relación entre potestades (ahora *asimétrica*), como de la vida interna de la Iglesia y del poder espiritual.

Respecto al primer problema (la relación entre la potestad civil y la potestad eclesiástica), Ockham distingue entre la ley divina que gobierna la Iglesia y las leyes humanas que gobiernan el imperio. El ejemplo que el papa debe seguir es solo el de Cristo y sus apóstoles, pobres y carentes de toda *plenitudo potestatis*, habiendo abdicado de cualquier soberanía temporal: Ockham «hace de la no-intervención o, más estrictamente, de la no-injerencia (*non-involvement*) en los asuntos temporales el criterio del poder espiritual lícito» (Leff, 620-1).

Una segunda distinción en este terreno es la de ley divina y ley natural frente a ley humana. Las dos primeras no implican la segunda (y viceversa), y mientras aquéllas suponen siempre la recta razón, no así la ley humana. El derecho natural es extensión del divino y, por tanto, siempre justo, en tanto que la ley humana positiva necesita para serlo la conformidad con la *recta ratio*. Esta distinción le permitía, por ejemplo, justificar el uso de bienes materiales (según ley natural) sin que ello conllevara ningún derecho (positivo) para los franciscanos, o también distinguir entre un acto lícito y un acto justo (Leff, 621-2). Gordon Leff pone así de manifiesto la relación existente no solo entre la filosofía y la teología con la política, sino también entre los primeros escritos polémicos de Ockham (dedicados a la pobreza) y las obras más propiamente políticas.

En cuanto a la relación de poderes propiamente dicha, la ley natural fija de manera exacta, y sobre todo de modo negativo, el

---

podría esperarse una vez asentada la importancia fundamental del perito en la Escritura para la definición de la verdad católica, Ockham no pretende instituir un gobierno de sabios al modo platónico sustituyendo con él a la monarquía pontificia. Por lo demás, la crítica ockhamista al poder eclesiástico es mucho más aguda y continua que la del poder temporal.

comportamiento del gobierno espiritual, mientras que el gobierno secular carece de un ideal semejante (aunque Ockham reconozca que los legisladores han de guiarse en lo posible por la equidad y por el consentimiento de los sujetos a los que se aplicará la ley). Esto enfrenta a la *opera politica* ockhamista ante una situación incómoda respecto al gobierno civil: por una parte, hay unos criterios provenientes del derecho natural; por otra, las excepciones propias de una realidad contingente. ¿Resultado? Libertad y despotismo se mezclan en el gobierno secular, anulando el principio de soberanía popular[35]. El pueblo es fuente de la autoridad, pero, una vez instituida ésta, no puede retirarse sin más, pues es contradictorio ser al mismo tiempo señor y vasallo. Al fin, Ockham nos dice poco de la sociedad temporal en sí misma (Leff, 624).

Otro aspecto de la separación entre ley divina-ley natural y ley humana es que toda soberanía humana, sea ésta sobre cosas o sobre personas, procede del pecado original; por tanto, no es originaria y solo puede entenderse a la luz de la Escritura. Adán y Eva tenían un poder sobre todo exento de coerción, pero solo después del pecado surgió la propiedad, unida por ley positiva al dominio de que ya antes habían disfrutado por la sola institución divina. Ahora bien, la autoridad temporal es análoga a la propiedad (dominio con posesión): procede del pecado y es de origen humano (regulada por la ley positiva más que por la natural). Ockham pretende así garantizar la independencia y la legitimidad del poder civil para todos los hombres (puesto que todos participan de la situación postlapsaria, tanto creyentes como paganos), y concebirlo no como creado por Dios, pero sí permitido por él y solo por él juzgable, no por la Iglesia (Leff, 628, parafraseando a Ockham). Es lo que McGrade, hablando de la potestad secular, resume con la frase del filósofo *imperium a Deo per homines.*

---

[35] Leff, 625. Por el contrario, creo que el derecho natural fija mejor el ideal de gobierno temporal que el espiritual. Lo específico de este último, la instancia desde la que finalmente se critican los excesos eclesiales y pontificios, es la ley evangélica, el derecho divino *positivo.* Sin embargo, la esencia, el sentido, el buen ejercicio de la potestad secular están dados sobre todo en el derecho natural (que además *no* es *idéntico* al derecho divino; cf. Offler, «The Three Modes», 212-218, y su edición de D III.II, lib. III, cap. vi). En fin, si atendemos por una parte al acento de Ockham en la utilidad y el bien común y, por otra, a su subrayado de la libertad (evangélica), el balance es contrario al despotismo.

Todo esto se explica por una donación de Dios, que hace posible lograr el bien común incluso después del pecado original. Todos los hombres tienen capacidad para la propiedad y el gobierno, pero está en ellos la decisión de actualizarla o no, y el modo de hacerlo. Así se presenta de nuevo la división entre ley natural y ley positiva humana (que puede estar o no de acuerdo con aquélla). En cualquier caso, se trata de una capacidad natural (por oposición a sobrenatural) que no queda conculcada por el pecado, del cual es en parte producto. La gracia no interfiere en este campo natural. Por ello los infieles gozan de las mismas prerrogativas al respecto que los cristianos[36].

Dios sigue siendo la única causa del poder temporal, aunque no lo instituya directamente. Esto se explica porque Dios puede ser causa *inmediata* de jurisdicción de tres maneras: sin mediación (el poder conferido a Moisés), con mediación (gracia otorgada por el bautismo), como *conservante* de lo hecho por los hombres con su colaboración (*regulariter*) a no ser que se quebranten las reglas y el gobernante sea corregido y destituido (*casualiter*). La razón por la que Ockham escoge este tercer modo para el poder temporal es también aquí teológica: en la Biblia no consta que se trate de ninguno de los otros dos.

Pero, aun con todos los intentos de explicación, se mantiene la ambigüedad entre lo que es creación y lo que es conservación por parte de Dios, y también entre lo que es deseado o solo tolerado por Él, etc. En términos no problemáticos, Ockham viene a afirmar que la soberanía reside en el pueblo como un derecho garantizado por Dios, pero que una vez delegado adquiere poder coercitivo, de manera que lo hecho voluntariamente solo puede deshacerse en el caso de un gobernante inculpado por graves crímenes. En definitiva, según Leff, el efecto de todo esto es la aceptación del *statu quo*, de la realidad tal y como Ockham la encuentra (de modo consistente con su filosofía). De esta manera, el bien común, que está en el origen del poder secular, no sirve como instancia crítica de ese mismo poder, puesto que no incluye de

[36] En ese sentido es cierto que la gracia no interfiere con la naturaleza, pero, más aún, cabe decir que se complementan. Cuando Ockham no habla en términos universales, sino que se concentra en el caso de la cristiandad (el que verdaderamente le preocupa), la conveniencia *racional* de un príncipe cristiano para esa comunidad se encuentra con lo que desde el punto de vista *teológico* conviene para la salvación de los fieles que la forman.

por sí la defensa de la libertad evangélica (el gran instrumento ockhamista para censurar la potestad eclesiástica, no la temporal)[37].

Por el contrario, respecto al poder eclesiástico sí hay un claro ideal: el determinado por la revelación contenida en la Escritura y por la fe de la Iglesia universal. Ninguno de ellos es compatible con la *plenitudo potestatis* del pontífice. Entre los datos de la revelación hay que atender sobre todo a la persona de Cristo. Éste renunció a toda forma de poder temporal, por lo que no es lógico que su vicario tome y exija prerrogativas temporales. En cuanto al plano espiritual, el papa es un *purus viator*, sujeto al pecado como cualquiera y aun con consecuencias más graves; tampoco el oficio le santifica de manera que por él evite el pecado (ningún oficio eclesial tiene esta capacidad). Es verdad que el pontífice tiene una labor especialmente cualificada, pero ha sido instituida solo para beneficio de los creyentes (de forma análoga a como el poder temporal lo ha sido para el bien común), y su potestad no alcanza en modo alguno a la de Cristo, único fundador primario de la Iglesia. Por todo ello, su potestad no es señorial (ni sobre el emperador y sus súbditos ni sobre la Iglesia), sino ministrativa (la predicación y la enseñanza, sin extenderse a nada supererogatorio, no necesario por derecho divino).

Finalmente, ¿en qué consiste la eclesiología ockhamista? Su concepto de la Iglesia universal es la comunión de todos los creyentes desde el tiempo de los apóstoles hasta el presente, comunión inerrante en la misma fe (Leff, 637s.). Así, incluye a los muertos, pero no a quienes, como Juan XXII, han errado contra la fe. Sin embargo, esta crítica no le conducirá hacia una Iglesia invisible que sustituya a la visible (como hará Wyclif, por ejemplo). Cristo cumplirá su promesa de que la fe

[37] Leff, 631-2. De nuevo puede comprobarse la divergencia de interpretaciones, aun dentro de un mismo ámbito cultural como es en este caso el anglosajón. Frente a la lectura *revolucionaria* de McGrade, Leff nos presenta un filósofo tan *realista* que políticamente se convierte en un conservador, cuya crítica se dirige de modo unilateral a la Iglesia (gracias al principio de la *lex libertatis*), mientras que deja intactas las realidades políticas seculares. Sin embargo, podría preguntarse si se puede calificar así a quien, por poner algunos ejemplos, mantiene sus distancias con el máximo representante del imperialismo de su tiempo (Marsilio) y con el mismo emperador (a pesar de vivir en su corte), integra en su pensamiento la posibilidad de que el príncipe temporal sea depuesto (incluso por el pontífice en ciertos casos), e insiste una y otra vez en el bien común a lo largo de sus páginas.

permanecerá hasta el final, de que la Iglesia universal será infalible (no el papa y ni siquiera el concilio ni ninguna otra persona o institución, sino el conjunto de los que persisten en la ortodoxia, verdadero criterio de pertenencia eclesial). Si no puede hacerlo por los medios habituales, lo hará a través de un resto y, en último caso, a través de Él mismo como cabeza sin la que el cuerpo no puede subsistir (a diferencia del organismo temporal, en el que la cabeza no tiene asegurada la subsistencia y, por tanto, tampoco la tiene el cuerpo).

Una de las consecuencias de esta posición es que cualquier laico puede intervenir en los asuntos de la Iglesia, al menos *casualiter*, es decir, cuando hay necesidad o utilidad en ello. Así, en algún caso, el emperador puede intervenir en la elección del papa por ser cristiano y, además, romano. Más aún, para Leff no hay frontera determinada entre el oficio temporal y el oficio espiritual tal y como Ockham los concibe (hasta el punto de que ambos podrían estar en las mismas manos)[38].

Con todo ello, es claro que la cuestión central de la eclesiología es la definición de la fe. Y, según Gordon Leff, Ockham solo ofrece una respuesta: la unanimidad de los creyentes cuando se trata de una verdad no contenida expresamente en la Biblia o en el derecho canónico de la Iglesia universal (derivado a su vez de la Escritura o de la tradición). La unanimidad es signo del carácter universal que cualquier inferencia ha de tener, pero también es considerada casi como un milagro y, por tanto, equivalente a la revelación divina. El desacuerdo de un solo creyente implica la nulidad de la afirmación, postura que está en consonancia con la convicción ockhamista de que Cristo puede cumplir su promesa de infalibilidad aunque solo un individuo permanezca en la fe (Leff califica esta postura, con salvedades, como «a proto-Christian version of Popper's theory of falsifiability», p. 641).

---

[38] Leff, 640. Es cierto que *ex natura rei* no repugna al pontífice el desempeño de la potestad secular: ¡por eso es posible y legítimo que en ciertos casos así lo haga! No lo es menos respecto al emperador y su intervención en lo espiritual (que, al menos en el *Dialogus* III, no se produce en virtud de su oficio, sino en calidad de cristiano). Sin embargo, la separación de personas y de potestades es clara en términos *regulares* y, no olvidemos, los *casos* son un estado de necesidad, una emergencia, que ha de ser subsanada en favor del bien común, pero que no establecen la *regla*. Ockham dedica páginas enteras a subrayar esta distinción (véase la Parte V de nuestro trabajo).

De esta manera, Ockham viene a excluir cualquier papel específico para la jerarquía eclesial, que ha de cumplir unas funciones que dependen de su permanencia en la fe[39]. Por el contrario, el subrayado de la participación laica hará sumamente atractivo este pensamiento para los conciliaristas del futuro. Al fin, lo que importa en la Iglesia es la llave del conocimiento, no la de la autoridad. Ésta sería una prueba más de la *asimetría* fundamental entre potestad civil y potestad eclesiástica que Leff descubre como la gran dominante del pensamiento político de Guillermo de Ockham (Leff, 643; cf. Andrés, «A propósito del pretendido conciliarismo»).

H. MARINO DAMIATA

Su obra fundamental para el estudio del *Venerabilis Inceptor* señala ya en el título general, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, el intento del estudioso italiano: hacer una presentación global del pensamiento ockhamista centrándose en sus dos grandes temas: la pobreza primeramente, y luego el poder. De aquí el subtítulo de cada uno de los dos volúmenes: I. *El problema de la pobreza evangélica y franciscana en los siglos XIII y XIV. Origen del pensamiento político de G. de Ockham*, y II. *El poder como servicio. Del «principatus dominativus» al «principatus ministrativus»* (en adelante citados con el número de volumen y la página correspondiente). Una simple ojeada al índice, especialmente del

[39] Debiera indicarse aquí que el desacuerdo de uno (o de muchos) debe ser *razonable*, de manera que el derecho a objetar no es omnímodo. Además, no hay ninguna especie de votación, sino un proceso en que las declaraciones de fe deben ser hechas públicas de forma que todos los cristianos las conozcan, presten su asentimiento u ocasionalmente las rechacen. En ese proceso, el pontífice y los doctores de la Iglesia tienen un papel fundamental a la hora de definir las verdades, que, por otra parte, no necesitan ser aceptadas *explícitamente* por todos. Lo que Ockham combate es la unilateralidad abusiva de la que el papa podía hacer uso según las teorías curialistas (vid. la polémica sobre la pobreza y también sobre la visión beatífica en nuestro capítulo 3). Con ello no *vacía* de contenido a la potestad eclesiástica, sino que pretende restablecerla en su naturaleza más específica (el servicio de la verdad católica y de la Iglesia). Esa misma naturaleza impide obviamente que quien se ha apartado de la fe pueda seguir ejerciendo sus funciones jerárquicas dentro de la comunidad de fieles.

segundo tomo, nos indica el método seguido por el autor. Si en el caso de McGrade son las citas de Ockham las que nos indican que en cada apartado de su libro estudia sobre todo una obra del filósofo inglés, aquí es el título mismo de los capítulos donde se declara este sistema de trabajo. De este modo, se presenta casi como una colección de monografías sobre las diferentes publicaciones ockhamistas, pero con un ensamblaje perfectamente hilado y coherente.

Como se dijo, el primer volumen está dedicado por entero a la cuestión de la pobreza. El autor lo justifica en la Introducción: su interés era solo la política ockhamista, pero en el curso de su estudio descubrió que la pobreza era su presupuesto. Por eso intentó hacer una reconstrucción de tal polémica (Damiata, I, 7). En consecuencia, y partiendo naturalmente de san Francisco y su *Regla*, Damiata va desarrollando la cuestión: la Orden que se expande, la relación con otras instituciones eclesiales, autores importantes que toman parte en la controversia, etc. hasta llegar a Juan XXII, su postura y el enfrentamiento con los franciscanos, sobre todo con Guillermo de Ockham. La obra central de este último al respecto es la *Opus nonaginta dierum*, que Damiata estudia en el capítulo XI.

En cuanto al segundo volumen, interesan aquí especialmente el capítulo I, Unidad de pensamiento, credibilidad y cuestiones metodológicas, y el X, Los principios y la lógica de un sistema. En cuanto a lo primero, es destacable la *profesión de credibilidad* que Damiata hace sobre Ockham: vencidos hoy muchos obstáculos provenientes del ámbito teológico-moral, político y aun psicológico, podrá atenderse con más respeto a lo dicho por el autor, aunque el desacuerdo pueda subsistir.

De mayor importancia juzga Damiata la elucidación de cuál sea el *verdadero* pensamiento político de Ockham. La primera dificultad está en que éste forma parte de un grupo que vivía y, de alguna manera, pensaba en común. Pero el mayor obstáculo sería el propio método escogido por Ockham, sobre todo cuando *recita* y no *afirma*. En este sentido, el *Dialogus* y las *Octo quaestiones* formarían parte de un primer grupo de obras impersonales, mientras el *Breviloquium*, *De imperatorum*, etc., se encontrarían entre las obras personales. El método de las primeras, que tanto complican su interpretación, es elegido por una razón declarada: evitar que el juicio sobre las opiniones expuestas

(entre las cuales hay incluso puras hipótesis, dado su afán de buscar la verdad a través del análisis) sea emitido según el argumento de autoridad o incluso por prejuicios.

Ahora bien, ¿es posible acceder al pensamiento propio de Ockham en esos escritos *impersonales*?, ¿qué criterios habrán de seguirse para ello? Damiata hace suya una posición ponderada, reconociendo que no siempre puede asegurarse cuál es la postura ockhamista, pero también afirmando que no es un método tan hermético que impida cualquier acceso al pensamiento propio al autor. Atender a su vida y a las opciones que en ella hizo, al momento histórico en que se desarrolla su discurso, al contexto en que las tesis se presentan (acentos, alusiones), al resto de las obras que van convergiendo hacia un *corpus* sistemático, y, finalmente, a una lógica que gobierna la vida y la obra, serían los criterios fundamentales para Damiata. Cada uno de ellos presenta peculiares dificultades de aplicación, pero el conjunto puede conducir hasta el pensamiento del filósofo inglés (Damiata, II, 24s.; la particularidad de Damiata es, a mi entender, el énfasis en el contexto; sin embargo, no pierde de vista los criterios propiamente literarios). En cuanto a las obras del segundo grupo, las *personales*, sirven en sí mismas y como ayuda para discernir el pensamiento ockhamista en las primeras; su carácter polémico no debe ser motivo suficiente para excluirlas.

Respecto a la posible continuidad entre la obra filosófico-teológica y la obra política, el italiano se inclina también por una postura moderada. Para él no se trata de una concordancia literal, pero sí de una *forma mentis* que se refleja en convicciones, orientaciones, criterios y estilos de pensamiento tanto en el campo filosófico como en el político (Damiata, II, 27).

Cuatro grandes presupuestos operan en la entera obra política de Ockham. De ellos, el primero es el amor a la verdad y el sentido de la responsabilidad frente a ella: ser fiel a la propia conciencia (a la verdad, por tanto) antes que a cualquier otra instancia. Solo ello explicaría que con la huida de Aviñón, la manifestación libre de sus opiniones y su alianza con Luis de Baviera, Ockham estuviera dispuesto a afrontar la pena de excomunión. Estaba profundamente convencido que sus opositores faltaban a la verdad sobre la pobreza y sobre la naturaleza del poder (Damiata, II, 386). Este juicio de Damiata, apologético, está en las antípodas de aquella *psicología del resentido* con que en los años

cincuenta se trataba de explicar a Ockham (Torrelló, «El ockhamismo», 175 y 177).

El amor a la verdad es la sola razón que encuentra Damiata para la lucha del inglés contra la *plenitudo potestatis* (espiritual y pontificia sobre todo, pero también secular y política)[40], para su recomendación de que los canonistas se impregnen de teología, para su postura ante la ley (a la vez de libertad y de obligación), etc. Por eso, en la figura del *impugnans* de los textos ockhamistas ve Damiata el autorretrato del autor: él es ejemplo viviente de quien siente como grave responsabilidad reaccionar frente a los abusos de poder con las armas medicinales de la Biblia y de la razón.

El segundo gran presupuesto puede resumirse con la conocida expresión *lex evangelica est lex libertatis*. Seguramente con la gran influencia de la regla franciscana de la que era profeso, Ockham quiso salvaguardar tanto la libertad del hombre en general como la del cristiano. Y ello sin hacerse la ilusión de que una libertad perfecta, carente de toda norma, fuese posible. La sociedad perfecta, sin disciplina, solo podrá tener lugar en el cielo, pero no mientras el hombre sea aún *viator;* en las presentes condiciones de naturaleza lapsa, la ausencia de toda ley conduciría al libertinaje. Así, Ockham distingue entre el súbdito (situación inevitable *hic et nunc*) y el esclavo (condición siempre humillante)[41]. El hombre nace libre y lo es más aún cuando deviene cristiano. Por tanto, esta libertad originaria no es impedida ni por el derecho natural y divino (en él está inscrita), ni por las leyes positivas,

---

[40] Damiata, II, 387. Puede comprobarse una vez más la distancia entre las valoraciones de una misma obra. Frente a la asimetría entre potestades, que para Leff llegaba a permitir la tiranía en el ámbito secular (vid. *supra*), Damiata comprende a Ockham como defensor de la libertad tanto espiritual como temporal. Por mi parte, creo que ambas posiciones pueden ser algo exageradas. Es cierto que el principio *lex libertatis* es evangélico y sirve de criterio para el ejercicio de la potestad eclesiástica, mientras que al poder temporal le corresponde específicamente la capacidad coactiva, pero es también cierto que la monarquía no es por definición un sistema tiránico, que el bien común es criterio que permite incluso destituir a los gobernantes seculares, o que la insistencia en la libertad de la Nueva Ley en medio de la cristiandad no parece que pueda quedarse en el ámbito de la conciencia (frente a lo que será el pensamiento luterano).

[41] No haber comprendido esta distinción puede estar en el origen de que autores como Lagarde, Ghisalberti o Leff hablen de asimetría entre potestad secular y potestad espiritual en el sentido de que Ockham deja la puerta abierta a la tiranía en el ámbito temporal o de que someta a la Iglesia al *dominio* del príncipe.

ni tampoco por la fe. Es en relación a este último campo, la fe, donde el principio *lex evangelica est lex libertatis* tiene su lugar más propio. Cristo no abolió la ley, pero es redentor y liberador por definición; su precepto es *non ministrari, sed ministrare*. De esta manera funda una libertad tanto interna como externa frente a toda forma de despotismo.

El tercer presupuesto de Guillermo de Ockham es, siempre según el estudio de Damiata, la igual dignidad entre todos los hombres y entre todos los cristianos. Lo que en nuestros días puede parecer evidente, no lo era tanto para los contemporáneos de Ockham: el celo religioso, las tendencias teocráticas y el pesimismo agustiniano obraban en contra. Frente al principio *ubi sana fides non est, ibi non potest esse justitia*, el pensador inglés afirma que vivir conforme a la recta razón hace ya al hombre irreprochable. La traducción política es clara: cualquier gobierno secular es legítimo mientras se ajuste a su propia naturaleza y, por tanto, no necesita *sanación* a través del pontífice (Damiata, II, 393-4).

En coherencia con todo esto, los laicos son valorados frente a cualquier forma de clericalismo, lo que tiene consecuencias no solo religiosas, sino también civiles y políticas. Los laicos tienen tanto una función *ad extra* como una función *ad intra* respecto a la Iglesia: todos los miembros de la comunidad pueden intervenir en las cuestiones sobre la fe y la verdad cristiana. Es el caso de los *simplices*, de los minoritas, de los romanos, del emperador, etc. En fin, Ockham supera la frontera que separaba al hombre del cristiano, y al cristiano del clérigo[42]. Más peligrosa todavía sería otra forma de clericalismo, la politización de los sacerdotes, que debilita a la religión a la vez que conculca los derechos del imperio. El objetivo primero de las críticas ockhamistas es sin duda alguna el curialismo, pero, contra lo que se ha pensado, siempre dentro

[42] Las expresiones de Damiata comunican bien su entusiasmo por el *Venerabilis Inceptor* y su visión de él como un avanzado de los mejores valores del mundo occidental contemporáneo. Sin embargo, cabría preguntarse si con ello no deja a un lado algunos de los criterios de lectura que él mismo ha marcado. Siendo en parte cierta la superación de fronteras de la que habla ¿no es demasiado pedir para un hombre del siglo XIV? ¿Qué significa entonces que cuando Ockham se centra en la cristiandad (y no en el universo) propugne que el príncipe sea *cristiano*?, ¿por qué el acento en el valor de los entendidos (aunque la verdad pueda encontrarse también en un simple)?, ¿por qué defender la institución divina del primado y el valor permanente de éste al frente de toda la Iglesia, aunque haya papas que sean indignos?

de un conjunto moderado (Damiata, II, 399; se verá que esta lectura de Ockham es próxima a la de McGrade cuando éste critica la interpretación del inglés como un escéptico y lo considera, al contrario, como un pensador *constructivo*).

Por último, el cuarto gran presupuesto que anota Damiata es la educación franciscana y la pobreza evangélica, que ya ha mencionado, sobre todo en el volumen I de su obra. La primera le habría liberado de ídolos como la riqueza y la ambición, y, sobre todo, le habría introducido de modo espontáneo en una concepción *liberal* de la vida y le habría dado su sentido de la responsabilidad y su coraje, a la vez que aquello que llamaríamos obediencia responsable.

Respecto a la pobreza evangélica, es cierto que desde un punto de vista lógico podría ser el fundamento de toda la doctrina política, pero de hecho, históricamente, no es el caso en Ockham. Si no, hubiera sido mucho más radical sobre los bienes de la Iglesia y sobre la posible intervención del papa en los asuntos temporales. Sin embargo, ello no significa que la pobreza no tenga influencia en su pensamiento más propiamente político. Sobre todo, la polémica sobre la pobreza crea en él un estado de ánimo nuevo. En cuanto a contenidos, la contemplación de un Cristo pobre y que abdica de su poder le hace pensar en una Iglesia diferente a la de los teócratas[43].

La tarea urgente sería entonces definir el poder pontificio, y Damiata cree que es en el *De imperatorum et pontificum potestate* donde Ockham mejor lleva a cabo este cometido. La potestad eclesiástica se caracterizaría por tres elementos: En primer lugar, se extiende solo al campo espiritual (como diverso del temporal por origen, ejercicio y finalidad), pero en él es pleno por institución divina, es decir, incluye todo lo que convenga a la salvación y al gobierno de la Iglesia[44].

---

[43] En principio, la pobreza (como la herejía) es un tema de índole teológica y espiritual que no tendría demasiado que ver con la teoría de las potestades. Sin embargo, creo que en Ockham sí están conectados, tanto desde el punto de vista *genético* (la pobreza es el punto de partida que le llevará hasta los problemas más propiamente políticos) como doctrinal (el *dominium* y la *potestas* son en realidad caras de una misma moneda). Vid. *infra* el capítulo 6.

[44] En efecto, el pontífice goza de una potestad plena en lo espiritual, pero cabría precisar que ni siquiera en este caso es absoluta de manera que pueda hacer todo aquello que no sea contrario ni al derecho divino ni al derecho natural (vid. D III.I, lib. I, caps. xvi-xvii).

Segundo, la potestad espiritual se ejerce siempre sobre personas libres, incluso con independencia de las condiciones políticas seculares. Tercero, el poder del sumo pontífice es elástico en el sentido de que *regulariter* tiene unas competencias solo religiosas, mientras que *casualiter* pueden corresponderle muchas otras (hasta el punto de que Damiata habla de *carta blanca* para todo aquello que como hombre y como cristiano crea necesario para superar la dificultad del momento) (Damiata, II, 415). En consecuencia, Ockham no niega como tal la figura del sumo pontífice, su primado y su independencia (Damiata, II, 404-5).

Pero entonces, ¿cuál es el objeto de las críticas ockhamistas? La bestia negra sería la *plenitudo potestatis* pontificia malentendida, es decir, la que suprime la libertad y la propiedad del individuo y los derechos del estado, bien atribuyendo al pontífice competencias que son solo de Dios (*papa iuste facit, quidquid facit*), bien permitiéndole tanto en lo espiritual como en lo temporal todo aquello que no sea contrario al derecho divino o al derecho natural (incluyendo la conculcación de los derechos naturales de los príncipes seculares, cristianos o paganos) (Damiata, II, 427). Además, Ockham también combatiría a aquellos que, como Marsilio de Padua, respondieron con un despotismo de signo opuesto que al fin engulle a la Iglesia y la imagina quizá de un modo irreal, como si los hombres que la forman fueran ángeles (Damiata, II, 412s.). En definitiva, el filósofo escoge una *via media*, equilibrada entre los extremos que combate (Damiata, II, 414), y no un divorcio tal entre la potestad secular y la potestad espiritual que al fin ésta acabase *fagocitada* por aquélla, convirtiéndose así Ockham en el avanzado del laicismo moderno (Damiata, II, 416-7). Por tanto, es evidente el desacuerdo del estudioso italiano con Lagarde, con Ghisalberti y con Leff, que entienden a Ockham propugnando una asimetría netamente favorecedora del imperio a costa de la Iglesia.

Por lo que respecta a la potestad secular, Damiata subraya en primer lugar la analogía que existe entre su origen y el de la propiedad según el pensamiento ockhamista. *Ante peccatum* todo era propiedad de todos; sin embargo, perdida la inocencia primitiva, una vez que la naturaleza se hace avara y hostil, fue preciso repartir los bienes. Así pues, Dios no ha querido directamente esta situación, pero ha concedido a los hombres la facultad de proceder a tal división; lo que le

corresponde al hombre es la puesta en ejercicio de tal facultad (y ello puede hacerse de distintas maneras).

El proceso es semejante en cuanto a la *potestas instituendi rectores*, es decir, al origen del estado. *Post peccatum*, Dios ha concedido a todos los hombres sin distinción la facultad de elegirse un gobernante. Damiata ve aquí en realidad una doble potestad: la de elegirse un rector y la de concederle el poder de coerción contra los delincuentes (Damiata, II, 429). Para él, ésta es la base del principio democrático presente en Ockham (resumible en el *quod omnes tangit, debet tractari per omnes*, sentencia del derecho romano recuperada en la Edad Media). Este principio es inalienable y puede volverse incluso contra el gobernante elegido en caso de que no cumpla adecuadamente sus funciones[45]. Solo por alguna razón o culpa graves puede privarse al pueblo de esta capacidad[46]. Se trata, pues, de una concepción contraria a la de los teócratas: el poder (y la propiedad) viene de Dios solo mediatamente, mientras que procede de los hombres de forma inmediata.

---

[45] Un vez más, es fácil constatar la diferencia de lecturas de la obra ockhamista. Llegados a este punto muchos autores entienden, al contrario que Damiata, que no hay aquí un principio democrático, puesto que una vez elegido el príncipe no puede ser retirado de su cargo ni aunque se convierta en tirano (salvo muy raros casos). Es cierto que Damiata matiza, pero sigue viendo en Ockham los grandes valores de un demócrata moderno ¡y además sin sus inconvenientes! (Damiata, II, 432-3). En una palabra, Ockham estaría en la base del mejor mundo moderno (y no del peor como parece indicar la laización lagardiana). Pero, ¿no está faltando aquí Damiata a sus propios criterios contextualizadores, y sobrevalorando unos textos, los *democráticos*, frente a aquellos otros contrarios a su tesis, tanto en el ámbito secular como en el espiritual? Trataremos de verlo en la Parte IV de este trabajo.

[46] Damiata, II, 431-2. Esta visión de Ockham en la línea de un *conciliarismo democrático* recoge la insistencia del filósofo en definir a la Iglesia como congregación o suma de los fieles, todos los cuales están llamados a participar en ella (vid., por ejemplo, D I, lib. I, cap. 29; D I, lib. VI, cap. 25). Sin embargo, aunque Damiata no radicalice este punto de vista, podrían recordarse varios hechos importantes: Ockham nunca apela al concilio general para resolver las cuestiones fundamentales que le preocupan (ni tampoco su situación personal), y esta figura eclesial ocupa un escaso lugar en el conjunto de su obra. Además, aunque nadie esté excluido por principio, el sentido práctico de Ockham no considerará la posibilidad de una reunión universal ni supondrá que en condiciones normales *todos* tengan la misma capacidad para intervenir (si es cierto que todos los fieles están en pie de igualdad y que *casualiter* la ortodoxia puede quedar reducida a cualquier laico, incluso una mujer o un niño, *regulariter* serán los prelados y los doctores quienes lleven la voz cantante). Cf. Andrés, «A propósito del pretendido conciliarismo».

Sin embargo, acepta Damiata, el *Venerabilis Inceptor* no propone un régimen de gobierno formalmente democrático, sino que para él la monarquía es el gobierno ideal. En primer lugar, la Iglesia puede servir de modelo al estado y aquélla tiene como cabeza solo a Dios. Además, desde el punto de vista histórico, el imperio ha sido una monarquía. En términos filosóficos, contaría mucho el aprecio aristotélico por el gobierno monárquico, y, por último, éste es el régimen que más se parece a formas naturales como la familia (a través de las cuales puede verse la voluntad de Dios). También aquí *frustra fit per plura, quod aeque bene fieri potest per unum.* Por eso, el concilio y cualquier asamblea, aunque importantes, no son la última palabra.

Pero ¿por qué no una poliarquía? Ockham reconoce la validez lógica de los argumentos a favor de la monarquía, pero, con todo, no cree que obliguen siempre en el terreno práctico. La poliarquía es posible. En concreto, la elección simultánea de varios pontífices no es de por sí contradictoria con las disposiciones de Cristo. Él ha querido dotar a la Iglesia de una autoridad, pero el modo concreto lo dejó a la elección de los creyentes. Y, aunque hubiera un mandato expreso de Cristo a favor de una sola cabeza, ¿no obligaría *semper, sed non pro semper?*, ¿no debería aplicarse en determinadas situaciones, *casualiter*, el principio *necessitas non habet legem?* En conclusión, Ockham tiene motivos para optar por la monarquía, pero no menos fuertes para hacerlo por la poliarquía. Sin embargo, a la hora de pensar en el imperio universal, Ockham rechaza las razones contrarias a la monarquía y la considera más ventajosa en términos generales (aunque subsista siempre la posibilidad aristocrática; Damiata, II, 444). Eso explica su posición, no ambigua, según Damiata, sino polivalente. Con ello, el estudioso italiano manifiesta una vez más su poco aprecio de la lectura lagardiana de Ockham, que, como vimos, insiste tanto en la supuesta *ambigüedad* del filósofo. Por lo demás, nuestro capítulo 8 intentará mostrar que la balanza ockhamista se inclina claramente por la monarquía, entre otras cosas porque la aristocracia es sobre todo una solución de recambio para tiempos de necesidad (algo manifiesto en el caso de la potestad pontificia).

En definitiva, el *optimus principatus* no está definido *a priori*. Será aquel que mejor procure el bien común (dejando a un lado el egoísmo, sobre todo el del príncipe), el que persiga con eficacia a los malvados, el que permita el trabajo y la prosperidad de los súbditos viviendo en

libertad e igualdad (más en el plano moral que en el económico-jurídico). Por tanto, insiste Damiata, Ockham combatiría tanto el despotismo religioso como la tiranía política, pues ésta también es contraria a la condición de los hombres (Damiata, II, 447; II, 467-8).

Por último, también son características del reino ideal su indestructibilidad (solo con el consenso de toda la humanidad puede suprimirse), y su laicidad (en sentido medieval: independiente del poder eclesiástico). Para Ockham, tanto la Escritura como la historia están de acuerdo en ignorar la base religiosa del estado. El poder civil procede de Dios mediatamente y de los hombres de manera inmediata, pero nunca del sumo pontífice. El *imperium est a papa* carece de fundamentación y legitimidad (Damiata, II, 455ss.), y no puede ser sustituido por un *Imperium a solo Deo est* que, al fin y al cabo, tiene las mismas consecuencias.

* * *

Termina aquí la revisión bibliográfica de obras fundamentales producidas en diversos ámbitos lingüísticos a lo largo de buena parte de este siglo. El balance ha de ser por una parte claramente positivo, pues no merece otro juicio el interés creciente por la obra política de Guillermo de Ockham y, sobre todo, el intento de acercarse a ella *sine ira et studio* y buscando siempre su contextualización. Por otro lado, no puede menos que sorprender la divergencia de puntos de vista sobre un mismo autor y una misma obra: ¿es Ockham destructor o constructor?, ¿mira al pasado o al futuro?, ¿es un laicista casi herético o un cristiano demócrata?, ¿un imperialista acaso? Las páginas siguientes intentan continuar el esfuerzo por situar a Ockham en su propio contexto y por leer su obra tal como es, con toda su riqueza y complejidad. La *via media* que creemos representa deberá entonces ser contemplada como hija de su tiempo y, sin duda, como el siglo XIV, con un pie en el pasado y otro en el futuro.

II. LA BIOGRAFÍA COMO CLAVE DE COMPRENSIÓN DE LA OBRA POLÍTICO-POLÉMICA

3. LA VIDA

«La vie de l'homme doit éclairer la doctrine du penseur»
(Léon Baudry, *Guillaume d'Occam*, 15)

A. LOS PRIMEROS AÑOS (1284?-1324)

El Occidente medieval, aun en su última etapa, carece del afán *cartesiano* por determinarlo todo, hasta el punto de que nombres y fechas presentan fallas y fluctuaciones sorprendentes a nuestros ojos. Ockham no escapa a esta regla: la primera fecha determinada que conocemos de su vida es 1324, cuando ha de presentarse en Aviñón para responder a ciertas acusaciones contra su filosofía (Brampton, «The probable date», 78).

Las dificultades comienzan ya por el nombre del filósofo, *Guillermo de Ockham.* Según los registros, *Guilelmus* era en ese momento el segundo nombre más común en Inglaterra (después de *Iohannes*) (Gál, «William of Ockham died 'impenitent'», 91). Así, no es extraño que se hayan producido significativas confusiones (como identificar sin más a un *Guilelmus de Anglia* con nuestro autor; cf. Gál, ib., 90ss.). Algo similar ocurre con el *apellido.* Si se trata de un patronímico, podía referirse a tres lugares diversos, ninguno lejano de Londres (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam*, 17). Al menos según una antigua tradición, nació en el condado de Surrey, al suroeste de Londres (cf. Amman, «Occam», col. 864, y Boehner, *The Tractatus*, 4-5), pero esa villa de Ockham ha desaparecido hoy y solo queda allí la iglesia de *All Saints*, donde quizá fue bautizado. Pero aún hay más problemas, pues podría no tratarse de un patronímico; en algunos de los manuscritos más antiguos aparece solo como *Guillermo Ockham* y no *de Ockham* (Boehner, *The Tractatus*, 4); con todo, lo más probable es que estemos ante la indicación del lugar de nacimiento.

Por lo demás, la fluctuación que presentan los documentos a la hora de citarlo (manuscritos de sus propias obras, libros y escritos diversos que lo citan) sorprende solo relativamente una vez conocidos los hábitos medievales al respecto. Occam y, sobre todo, *Ockham*, son las más utilizadas. He optado por esta última de acuerdo con el uso mayoritario en los últimos años, especialmente en las ediciones críticas de la obra filosófico-teológica y de la obra política, realizadas respectivamente por los franciscanos de la Universidad San Buenaventura (EE.UU.) y por varios estudiosos de la Universidad de Manchester. La edición de la *opera politica* no ha sido completada aún, pero en 1997 la British Academy publicó en Oxford University Press el IV tomo de los textos editados por Offler. Otras grafías del autor que pueden encontrarse son las siguientes: Hotham, Ocham, Ockekam, Oquam, Auquam, Olram, Okam (cf. Baudry, *Guillaume de Ockham,* 17s.)

Y, si puede conjeturarse un lugar de nacimiento, ¿cuándo ocurrió éste? La respuesta no es sencilla, y aún hoy no se puede asegurar con certidumbre, a falta de posibles descubrimientos que ofrezcan mayor luz. Vale aquí lo dicho por Brampton en la cita que abría este capítulo: la primera fecha atestiguada razonablemente sobre la vida de Ockham es 1324. A partir de aquí, estudiosos como Boehner (Boehner, *The Tractatus,* 1-18) o Brampton (en los varios artículos que se irán citando) tratan de reconstruir los primeros años. El método utilizado por ambos es semejante: por una parte, el uso del programa académico *tipo* tal y como nos ha llegado a través de documentos diversos (por ejemplo, estatutos universitarios; cf. Courtenay, «Ockham, Chatton, and the London *Studium:* Observations on Recent Changes in Ockham's Biography», 331), y, por otra, los escasos datos biográficos particulares de Ockham y cualquier otra referencia, denominación, alusión que pueda resultar significativa.

Siguiendo la investigación de Brampton[47], puede componerse un cuadro de la trayectoria académica y eclesial de un fraile franciscano a comienzos del siglo XIV en torno a la universidad de Oxford. Señalamos los acontecimientos académicos con números y letras, y los eclesiásticos con el signo (+), siempre en orden cronológico:

[47] Brampton, «The probable date». El esquema de Boehner no coincide completamente con el de Brampton, aunque sí lo hace en cuestiones importantes como la duración de los estudios de teología (trece años) y el período entre el bachiller

1. Estudios de Artes (comienzo a los 14 años de edad).
   a) Bachiller en Artes (después de cuatro años).
      + Entrada al noviciado (un año) a los 18.
   b) Maestro de Artes (cuatro años) a los 23.
      + Subdiaconado recibido hacia los 22 años.
2. Posibilidades para quien ya era M.A.:
   a) Ejercer como tal (en Oxford u otro lugar importante).
   b) Dedicarse por completo a la Iglesia.
   c) Trabajar como *magister scholarum* en una escuela de gramática (alumnos de 14 a 18 años).
   d) Pasar a alguna de las otras facultades (teología, derecho, medicina).
      En este último caso:
3. Estudios de teología (comienzo a los 23 años):
   a) Estudio *básico* (durante seis años).
      + Ordenación presbiteral hacia los 25 años.
   b) Formación intensiva en el arte de las cuestiones (tres años) y de las respuestas (un año).
      Título de *bachiller en teología* (después de nueve años de estudiar ésta, y a los 32 de edad).
   c) Comentario de las *Sentencias* de Pedro Lombardo (dos años).
   d) Comentario de la Biblia (un año).
   e) Participación en discusiones teológicas (un año).
      Título de *magister* en teología (después de trece años dedicados a este saber, y a los 36 de edad).
   f) Periodo variable de tiempo hasta llegar a ser *magister (actu) regens*; este periodo se denominaba *principium* y a quien estaba en él podía llamarse *inceptor* (Boehner, *The Tractatus*, 2).

---

y la posibilidad de ser *magister (actu) regens* (cuatro años). Una razón convincente para escoger la reconstrucción de Brampton la da el mismo autor: Baudry (*Guillaume d'Occam*), Iserloh («Um die Echtheit des *Centiloquium*», 309-46), Boehner (*The Tractatus*) y otros siguen a H. Felder (*Geschichte der wissenschaftlichen Studien*, p. 539), que se refiere a París y no a Oxford, donde los estatutos diferían, al menos parcialmente, de los de aquella otra universidad. Uno de los puntos de discrepancia sería que entre el fin de la lectura de las Sentencias (*baccalaureus formatus*) y el título de *magister (actu) regens* habría cuatro años más o menos reposados en el caso de París, y, sin embargo, plenamente activos en el caso de Oxford (Brampton, «Chronological Gleanings», 381-2; cf. Boehner, *The Tractatus*, 1ss.). Sobre las diferencias entre estatutos Brampton cita a Gibson, *Statuta Antiqua*).

Sobre este esquema debe precisarse en primer lugar que, si bien eran cuatro las facultades de la Universidad de Oxford, no todas estaban en el mismo plano: la de Artes era considerada como básica hasta el punto de que nadie tenía acceso a cualquiera de las otras tres (teología, derecho, medicina) a menos que fuera ya *magister artis* (Gibson, *Statuta Antiqua,* 49; citado por Brampton, «The probable date», 79, nota 9). En cuanto al noviciado franciscano, se realizaba durante un año en una casa destinada al efecto, período en el cual estaba prohibido el estudio de la filosofía; se trataba por tanto de un paréntesis entre el B.A. y el M.A., realizado este último en un convento de la Orden (Brampton, C. K., «Guillaume d'Ockham fut-il maître en théologie?», 54). Entre los que después pasaban a la facultad de teología y realizaban los primeros años de estudio, los franciscanos escogían a un solo bachiller en teología para continuar la carrera (Brampton, «The probable date», 81s.). Finalmente, el período que nos interesa es el interregno entre la terminación de los estudios propiamente dichos (lo que en principio daba acceso al título de *magister*) y el ejercicio efectivo como tal[48]. Este período intermedio, impuesto por el sistema oxoniense, suponía ya una dificultad para los franciscanos, de manera que habitualmente no querrían añadir otra retrasando los estudios de sus miembros (Brampton, «The probable date», 83).

Es el momento de ver cómo casan estos datos con los que aquí y allá pueden ser recogidos sobre el filósofo inglés. El primer escollo fue adelantado más arriba: no es difícil que se produzcan confusiones sobre *nuestro* Guillermo de Ockham, dado que su nombre era bien común (y también incluso su procedencia).

En primer lugar, según el Registro del obispo Winchelsey, Ockham fue ordenado subdiácono el 26 de febrero de 1306 en la iglesia de Saint Mary, Southwark, diócesis de Winchester (Inglaterra) (Boehner, *The Tractatus,* 4; cf. Brampton en varios artículos, especialmente «The probable date», *passim*). En total hubo cuarenta y cuatro ordenandos, de los que trece eran frailes (sin mención de conventos de procedencia). Como quiera que los seculares venían de las diócesis de Canterbury y

[48] Siendo *magister, doctor* y *professor* términos sinónimos (Brampton, «The probable date», 179, nota 12), y ninguno de ellos equivalente sin más al de *magister (actu) regens.*

de Londres (de las que Winchelsey era respectivamente metropolitano y sustituto), es lógico pensar que Ockham procedía también de una de ellas. Si, en concordancia con el cuadro académico dibujado más arriba, realizaba en ese momento los estudios de filosofía para obtener el grado de *magister artis*, el convento más probable sería el de Londres, dada su mayor entidad académica (Brampton, «The probable date», 85).

Un segundo grupo de datos a considerar versan sobre las licencias de confesión que Ockham pudo recibir. Dalderby, obispo de la diócesis de Lincoln (en cuyos límites estaba Oxford), concede a un *Guglielmus de Okkam* licencia para confesar hacia el 20 de junio de 1318. Por otra parte, el obispo Martival da licencia semejante a un *Wilhelmus de Okam*, del convento franciscano de Reading (5 de septiembre de 1320); este nombre figura en una lista en que junto a algunos se lee *de novo admisit dominus*, pero no hay nada junto a *Okam*, lo que parece confirmar que recibió anteriormente algún otro permiso[49]. Estos dos testimonios indicarían que además de franciscano era sacerdote. Así lo confirmaría también la lápida funeraria de Munich, cuya inscripción dice *pater* (aunque se desconoce la fecha en que se realizó esta última).

Otro dato más: la licencia de 1320 mencionada es transferida a otro fraile en 1328 (Brampton, «Chronological Gleanings», 389). A primera vista, podría tratarse de otro Guillermo de Ockham, puesto que no parece coherente que se le mantuviera la licencia a partir de su llamada a Aviñón. Sin embargo, razona Brampton, cuando parte para Francia nadie podía imaginar que nunca iba a volver, y se le llama solo para una *inquisición* (no está condenado todavía). Más aún, cuando en 1326 finaliza el segundo proceso, tampoco hay condena oficial. Por eso, las cosas solo cambian radicalmente de perspectiva cuando huye de Aviñón en mayo de 1328, y el papa lo excomulga en los primeros días del mes

[49] Para el diaconado y las dos licencias, cf. Brampton, «The probable date», 83s. Aunque Brampton no lo señala en los artículos que me son conocidos, la ausencia del *de novo admisit* no sería nada extraña en la licencia de 1320, y no apuntaría (solo) a la de 1318. Si, conforme a los datos que el mismo Brampton aporta (ib., 83), la media temporal entre el subdiaconado y el presbiterado era de tres años, y ya era lo primero en 1306, el proceso normal le llevaría a ser sacerdote en 1309, e ignoro las razones por las que no pudiera concedérsele de inmediato licencia para confesar, aunque ésta no haya llegado hasta nosotros.

siguiente. De aquí la coherencia con el hecho atestiguado de que el obispo Martival le retire la licencia de confesión en agosto de 1328, y de aquí también el doble círculo, significando herejía, que un franciscano añade junto al nombre de Ockham en noviembre de 1328[50].

En cuanto a su faceta académica, ¿qué más sabemos de Guillermo de Ockham?, ¿qué rango universitario alcanzó? Los autores coinciden al menos en que no llegó al grado de *magister regens* (cf. Boehner, *The Tractatus,* 1ss.; Baudry, *Guillaume d'Occam,* 17ss.; Brampton, «Guillaume d'Ockham», 53-54; una de las razones más importantes de esta conclusión es que no aparece como tal en ninguna de las listas de maestros de Oxford). Por otra parte, el título por el que mejor se le conoce es el de *(Venerabilis) Inceptor;* ¿de dónde procede éste, usado ya en varios manuscritos y por otros autores como Wyclif? (cf. Brampton, «Guillaume d'Ockham», 55). Dejando a un lado el calificativo laudatorio, al que luego se volverá, notemos, con Boehner (*The Tractatus,* 4), que en aquel momento *inceptor* tenía un doble significado: en sentido amplio, doctorando; en sentido estricto, el que, siendo ya doctor, no ejercía todavía como *magister.* En el mismo sentido escribe Brampton: «Guillermo era un *inceptor,* alguien que estaba preparado para comenzar (*incipere, inceptum*) sus trabajos como doctor, pero que no lo había hecho todavía» (Brampton, «Guillaume d'Occam», 55).

Por lo demás, el título *Venerabilis inceptor schola nominalium* sería más bien un uso no técnico, sino valorativo, del término *inceptor* para significar su importancia a la cabeza de los nominalistas (Amman, «Occam», col. 865; Boehner, *The Tractatus,* 3). La designación *baccalaureus formatus,* utilizada por Bartolomeo de Pisa, vendría a significar

[50] Lista recogida en el Ms. Cotton Charter XXX.40, estudiado por Brampton en «Chronological Gleanings». La conclusión a la que llega este autor, después de considerar lo que sabemos de los otros franciscanos que aparecen en la lista, es ésta: el obelo significaría distinción intelectual (por ejemplo, haber comentado las Sentencias); el círculo simple con un punto en el centro, defunción, y el doble círculo con punto en el medio, apostasía. Así quedarían resueltas las dificultades de una lectura previa que leía el obelo como fallecimiento, de manera que Ockham habría muerto el 12 de abril de 1328, y solo por eso su licencia de confesión, concedida en 1320, pasaría el 17 de agosto de 1328 a John of Bledlow. Está bien atestiguado, sin duda razonable, que *nuestro* Ockham vivía después de abril de 1328 (para toda esta discusión, cf. Brampton, «Chronological Gleanings», 380ss.).

lo mismo, pero desde su mejor conocimiento del plan académico parisino (Brampton, «Guillaume d'Occam», 55; Boehner, *The Tractatus,* 2).

Ahora bien, ¿por qué no prosiguió su carrera académica hasta el fin? La causa principal parece ser la acusación de John Lutterell ante la curia de Aviñón. Una vez llamado a comparecer en la ciudad francesa, toda su vida toma otros derroteros. Es Brampton quien matiza esta respuesta a la cuestión formulada: ¡Ockham sería demasiado joven para haber llegado a *magister regens*![51]. La dificultad subsiguiente es por qué aparece como *magister* al menos en dos documentos. En el *Compendium errorum* dice de sí mismo: «Fratre Guillermo de Ockam sacrae theologiae professoribus» (Goldast, *Monarchia,* t. III, p. 964, líneas 54-55). Y Miguel de Cesena en su *Appellatio* del 13 de abril de 1328 le llama «magister in sacra pagina». Contra la fácil recusación de estos testimonios como *pro domo sua,* debe notarse que Ockham no es dado a la autoalabanza, y que el escrito de Cesena estaba dirigido por su propia naturaleza a la curia de Aviñón, bien celosa de saber quién y qué era cada cual (sobre todo en un asunto delicado como el presente); no cabe pensar que el ministro general de los franciscanos jugase a magnificar un dato fácilmente verificable.

Por otra parte, según P. Glorieux la discusión quodlibetal estaba reservada a los maestros en teología, y la autoría de los *Quodlibeta Septem* de Ockham está fuera de duda (Glorieux, *La littérature Quodlibétique,* 14; citado por Brampton, «Guillaume d'Occam», 57, nota 30). Es Brampton quien suscita una dificultad a la que él mismo responde: las cuestiones podrían ser un mero ejercicio literario, y no transcripción de verdaderas disputas en el seno de la academia. Sin embargo, el estudio de dos manuscritos de los *Quodlibeta* permite concluir que se trató de lo segundo, pues un manuscrito recoge las cuestiones tal como se desarrollaron, y otro procura ordenarlas temáticamente (Brampton, «Guillaume d'Occam», 55).

---

[51] Brampton, «Guillaume d'Occam», 54-55. Este autor se basa en el estudio de franciscanos contemporáneos de Ockham que se movían en el mismo ambiente académico. Por otra parte, la razón aportada por Brampton no es contradictoria con la comúnmente aceptada (la acusación), sino más bien complementaria, al poner en claro los motivos concretos por los que Ockham no era aún *magister regens* en 1324, en el momento de ser llamado a Aviñón.

Por tanto, parece claro que Ockham enseñó, aunque no fuera en Oxford mismo[52] ni como *magister regens*, de manera que eso justificaría la designación como profesor y también como maestro (aunque todavía no en posesión de cátedra, es decir, no *actu regens*). Según Brampton, del estudio de los manuscritos de la *Expositio in libros Physicorum* de Ockham se deduce en primer lugar que tuvo fuertes discusiones intelectuales (llega a hablar de *odium*), y que, además, las discrepancias procedían de un auditorio desconocido para Ockham, redactándose en lugares distintos cada una de las dos versiones del prólogo estudiadas por Brampton (Brampton, «Sobre la estancia», 447-50). Este mismo prólogo indica que el comentario a la *Física* de Aristóteles era posterior a la *Expositio in logicam*, y ésta a su vez ulterior al comentario a las *Sentencias*. Si en el convento franciscano de Oxford parece no dedicarse tiempo a la *Lógica*, menos lo habría para la *Física*. Por ello puede conjeturarse que Ockham ejerció la docencia en un convento diferente al de Oxford, donde seguramente vivió hasta 1318 (fecha probable del fin de su *lectio* sobre las *Sentencias*) o quizá hasta 1320 (fecha de la terminación de su *curriculum* teológico): «Por tanto, la inferencia debe ser que el *Venerabilis Inceptor* dejó Oxford a fines de junio de 1320 para comenzar su carrera como lector» (Brampton, «Chronological Gleanings», 382-3). Esto supera la extendida creencia de que habría permanecido en Oxford hasta su llamada a Aviñón en 1324. En cualquier caso, parece descartado que estudiara en el Merton College y que allí fuera discípulo de Duns Escoto. Estos datos (y leyendas varias en torno a ellos) son incompatibles con lo que hoy conocemos de estos autores, y proceden de tradiciones tardías (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 19; también, entre otros, Amman, «Occam», cols. 864-65).

Pero, si no enseñó en el convento de Oxford, ¿de cuál se trataría? La clave parece darla la licencia para confesar referida más arriba: se le concede a un *Wilhelmus de Okam*, del convento franciscano de Reading. Así, recién terminados sus estudios en Oxford, Ockham iría

[52] Brampton, «Personalities», 12. Reading dependía de Oxford a través de Stamford, pero no es seguro que Ockham estuviera en este último convento y no en alguno de los que, como Reading, dependía de él y tenía suficiente importancia académica (Brampton los llama *embryo university*).

a Reading, donde se había producido una vacante en las vacaciones de 1320, pero debería enseñar también en algún otro convento de importancia (con estructura pre-universitaria), donde se produjeron graves disensiones (*odium*) de las que se queja en la versión del prólogo al comentario de la *Física* redactado a su vuelta a Reading, y que pudieron ser el germen de la denuncia a Aviñón (Brampton, «Chronological Gleanings», 383).

Sin embargo, las estancias de Ockham en Oxford, Reading u otros conventos y estudios permanecen como *probables*. Algunos de los últimos estudios se han inclinado por Londres como lugar de residencia entre 1320 y 1324 (a partir de Gál, «Introductio», 47*-56*), e incluso mientras componía la *Reportatio* de su comentario a las *Sentencias* (1317-18) (Wood – Gál, «Introductio», 14*-18*). En el artículo «Ockham, Chatton, and the London *Studium*» (327-37), Courtenay llama la atención sobre el riesgo de tomar como seguro aquello que ha sido formulado como hipótesis. El historiador estadounidense subraya que la *Reportatio* no está ligada necesariamente a la ciudad de Londres, y que esta tesis es en realidad una modificación no siempre coherente de una anterior (Courtenay, ib., 328-29; la tesis anterior a la de Wood y Gál a que se refiere es la de Maier, *Ausgehendes Mittelalter* I, *passim*). ¿Qué ocurre respecto al período 1320-24? Courtenay recuerda que Gál propuso la residencia de Ockham en Londres durante estos años solo como probable, y asegura que permanece como tal (aunque él mismo se incline por ella, también frente a la hipótesis de Reading)[53].

[53] Courtenay, «Ockham, Chatton and the London *Studium*», 331 y 334. ¿Cómo puede afirmarse todavía que Ockham pudo vivir en Oxford de 1320 a 1324? El autor de este artículo incluye un plano (p. 332) para ilustrar una distinción sutil, pero importante: el convento franciscano estaba fuera de los límites estrictos de la ciudad de Oxford, de manera que sus monjes podían hablar de *entrar en* Oxford. Así, las referencias de Chatton y Wodeham podrían ser interpretadas como las de quien vivía *fuera de* la villa, pero junto a ella. Entonces, dado que Ockham estaba relacionado con ellos dos en este período, ¡también él podría estar viviendo en (las afueras de) Oxford! Por otra parte, Courtenay no parece tener en cuenta la hipótesis de Brampton según la cual Ockham enseñaría al menos en dos estudios diferentes entre 1320 y 1324 (no en uno solo, fuera éste Oxford, Reading o Londres).

B. EL CAMBIO DE RUMBO: AVIÑÓN Y LA HUIDA (1324-30)

Podemos volver ahora a la afirmación de Brampton de que la primera fecha conocida a ciencia cierta sobre la vida de Ockham es 1324. Los enfrentamientos aludidos por éste en algunos de los escritos del período inglés estallan cuando John Lutterell visita Aviñón en 1323. Esto truncó para siempre su carrera académica, y, lo que es más, hizo que sus preocupaciones, su trabajo y su vida entera fueran por derroteros que hasta entonces quizá ni siquiera imaginó.

Ahora bien, más allá de la afirmación común de que Lutterell acusó a Ockham, puede preguntarse por qué todo un ex canciller de Oxford va a Aviñón aparentemente con el solo objetivo de acusar a un fraile franciscano que ni siquiera había llegado a *magister regens* de la Universidad, y cuya existencia era en ese momento bastante discreta. Por eso puede merecer la pena detenerse en la persona de Lutterell para poder descubrir parte del mecanismo que cambió la vida y la obra de Guillermo de Ockham.

John Lutterell era el mayor, aunque ilegítimo, de los hijos de sir Robert Lutterell de Irnham, familia rica y célebre (cf. Brampton, «Personalities», 11-12). Puede suponerse que hizo una carrera académica normal hasta obtener el grado de doctor en teología, y sabemos que en 1317 fue elegido como canciller de la universidad de Oxford (Brampton, «Personalities», 9). Su período de gobierno fue tormentoso, sobre todo por la lucha entre los dominicos y la universidad. A pesar de los apoyos con que contaban los primeros, Lutterell logró imponerse en 1321, poco menos que humillando a sus oponentes. Sin embargo, esta victoria no le sirvió para mucho, ya que en 1322 fue depuesto de su cargo de canciller por Enrique de Burghersh, obispo de Lincoln, diócesis de la que dependía Oxford. ¿Cuáles fueron las razones de esta deposición? Aunque no se conocen a ciencia cierta, parece que su forma de gobernar era suficientemente autoritaria como para granjearse una tal oposición de los maestros de Oxford que pidieron, y obtuvieron, su cese. No parece que éste fuera causado por un ataque violento contra Ockham, a quien quizá conocía, pero de quien no habría hecho demasiado caso hasta el momento (cf. Kelley, «Ockham: Avignon, before and after», 5).

Pero, todavía, ¿por qué acusó a Ockham ante el papa? Brampton, apoyándose en investigaciones suyas ya citadas aquí, da una primera

respuesta. Lutterell es depuesto en 1322, cuando seguramente Ockham se dedicaba al comentario de la *Física* en Reading, para luego seguir con las cuestiones quodlibetales en una *custodia*, una pre-universidad con presencia de profesores y alumnos de varias órdenes religiosas. Este centro pudo ser Stamford (lugar con el que John Lutterell estaba relacionado), pero también el convento franciscano de Oxford u otro de esos centros (cf. Courtenay, «Ockham, Chatton and the London *Studium*», 330). En cualquier caso, según Brampton, las dificultades del franciscano se convirtieron en una oportunidad para que el ex canciller pudiera demostrar su valía en Aviñón (Brampton, «Personalities», 13).

Pero, después de esta explicación, podemos preguntar aún: ¿por qué el interés más o menos repentino de Lutterell en la obra de Ockham?, ¿tan grave era lo que éste afirmaba en ese momento?, ¿o se trataba de una búsqueda de nuevas ocupaciones por parte del ex canciller? La respuesta de Kelley, sin contradecir muchos de los datos aportados por Brampton, parte de otros documentos y parece descifrar mejor la historia. Para el primero, Lutterell siempre estuvo más preocupado por lo político que por lo doctrinal. Una vez depuesto de su cargo necesitaba una cuestión teológica cualquiera para poder impresionar al papa y ganar nuevos puestos. Ockham fue escogido casi por casualidad (Kelley, «Ockham», 3).

Kelley se basa especialmente en dos cartas del rey Eduardo II de Inglaterra a Lutterell. La primera le prohíbe con toda claridad su proyectado viaje a Aviñón, pues llevar más allá la discusión entre el ex canciller y los maestros de Oxford podría dañarle a él personalmente, a la universidad y al reino. Sin embargo, la segunda carta le permite el viaje y le concede la protección real mientras dure éste. ¿Por qué semejante cambio? Kelley conjetura que la causa debe encontrarse en las explicaciones dadas por Lutterell al rey: el motivo de su viaje no era continuar la polémica con la universidad y/o con los dominicos, sino denunciar proposiciones teológicas erróneas de un tal Guillermo de Ockham[54].

[54] Kelley llega a afirmar, tomando como referencia una lista de proposiciones condenadas en Oxford en 1314, que el Ockham lector de las *Sentencias* difícilmente inquietaría al canciller de la universidad (Kelley, «Ockham», 7). Esto parece ignorar los trabajos de Brampton que, a partir de los manuscritos del comentario a la *Física*, subrayan que las dificultades para Ockham surgieron mientras realizaba la *lectio* sobre esta obra de Aristóteles, es decir, ya en torno

Aparentemente, esto nos devuelve a la posición de partida (el objetivo sorprendente para todo un viaje de Lutterell a Aviñón era acusar a un *inceptor* casi desconocido) si no queremos ver en Lutterell un disimulador de primer orden (Ockham como pura excusa *ad hoc* ante el rey para poder luego presentar su polémica con la Universidad ante el papa). Es ahora cuando Kelley ofrece un nuevo documento que puede ayudarnos definitivamente a entender por qué la respuesta de Lutterell al rey era cierta, y también por qué la acusación contra Ockham era circunstancial (y más *política* que doctrinal). Se trata de una carta que un amigo de Lutterell, Stephen de Kettleburg, le escribe mientras aquél ocupa todavía la cancillería de Oxford. Es un documento sin desperdicio, y no solo por lo que nos dice de remitente y destinatario, sino también por lo que nos cuenta de la curia de Aviñón, y lo que de ella pueda extrapolarse para el resto de la Iglesia de aquel tiempo. Kettleburg escribe desde Aviñón que el favor del papa está de nuevo con los teólogos, de manera que cualquier maestro experto y digno que llegue a la curia se quedará en ella con grandes honores y la posibilidad de ser nombrado obispo. Por eso aconseja a Lutterell que busque un motivo para ir a Aviñón y disputar allí sobre cuestiones teológicas que tenga preparadas, prometiéndole que obtendrá mucho más que con su carrera académica (Kelley, «Ockham», 8, nota 26). Parece que el ex canciller siguió el consejo y echó mano de Guillermo de Ockham, a quien conocería de una manera más o menos próxima y que supondría adversario asequible.

John Lutterell llegó a Aviñón a finales de agosto de 1323 (inmediatamente después de conseguir el permiso de Eduardo II, y no en 1324, como Kelley escribe probablemente a vuelapluma —«Ockham», 1), quizá con el *Libellus contra doctrinam G. de Occam* bajo el brazo, según el consejo de Kettleburg (Hoffmann, *Die Schriften des Oxforder*

---

a 1322. Además, la lista de proposiciones ockhamistas cuestionadas en Aviñón corresponde al comentario a las *Sentencias*, de manera que éste no era del todo inocuo. No obstante, el resultado *benigno* del primer informe aviñonés puede ser buen indicio de lo relativo de los presuntos errores; ni siquiera el segundo informe, mucho más riguroso, fue seguido de una condenación pontificia oficial (la condena del 6 de junio de 1328 es motivada por la huida, falta disciplinar). Por si fuera poco, Lutterell tenía en Oxford cosas más graves de qué ocuparse que el pensamiento de Ockham.

Kanzlers, 3-102; Koch, «Neue Aktenstücke»). Presentada la denuncia, Juan XXII aceptó iniciar el proceso y envió a Lutterell una copia del comentario a las *Sentencias* de Ockham ya a principios de 1325 o un poco antes, con el fin de concretar todo lo posible los puntos doctrinales sospechosos, según Baudry (*Guillaume d'Occam,* 97) y Brampton («Personalities», 8).

Pero, ¿qué ha ocurrido entre la llegada de Lutterell a Aviñón en 1323 y principios de 1325 o finales de 1324? Ockham es llamado a Aviñón en 1324 y quizá llega allí a finales del verano (después de un curso normal en Inglaterra hasta junio de ese año). Habitará en el convento franciscano de la villa, y podrá moverse con libertad dentro de sus límites; sin embargo, se le prohíbe abandonarla sin permiso. Será el primer paso que cambie definitivamente el transcurso de una vida destinada en principio a ser menos polémica y difícil de lo que resultó al fin (cf. Boehner, *The Tractatus,* 6). Pero aún subsiste la pregunta de por qué transcurre un año entre la llegada de Lutterell y la de Ockham, sobre todo si el primero llevaba ya redactada la acusación contra el *inceptor.* Puede conjeturarse que los trámites en Aviñón irían despacio, sobre todo cuando no se trataba de un caso demasiado grave. Por otra parte, el *Libellus* mencionado no está datado, y no puede asegurarse que fuera compuesto por el autor ya en Inglaterra y no en Aviñón; incluso puede que Ockham viniera a la mente del ex canciller solo cuando en la ciudad francesa tuvo que buscar una *quaestio disputata.* Koch solo pudo ofrecer un *terminus a quo* (18 de julio de 1323) y un *terminus ad quem* (26 de agosto de 1325) tan amplios que permiten varias hipótesis (Koch, «Neue Aktenstücke», en: *Recherches* 7 [1935] 362).

Lo que parece atestiguado es que Lutterell respondió al envío del comentario ockhamista a las *Sentencias* remitiendo al papa dos listas: una con los textos sospechosos, y otra paralela con el error de que se trata en cada caso: 56 textos y otros 56 errores (Koch, «Neue Aktenstücke», en: *Recherches* 7 [1935] 375-80). La curia pontificia podría tener otros defectos, pero entre ellos parece que no estaba la falta de seriedad a la hora de tratar estos asuntos. Por ello, la lista de Lutterell fue confiada por el papa a Jacobo Concoz, dominico, arzobispo de Aix-en-Provence. Éste realiza una criba de la que salieron solo 29 citas de las hechas por Lutterell, aunque por su parte añadió otras 22, hasta un total de 51 (Brampton, «Personalities», 8-9). Esta lista, junto con el libro

y varios cuadernos de los que habían sido tomados los artículos, fueron enviados a la comisión creada por Juan XXII al efecto.

Esta comisión estaba formada por seis miembros: tres eran dominicos (Raymundo Béguin, patriarca de Jerusalén; Durando de San Porciano, obispo de Meaux, y Domingo Grima, obispo electo de Pamiers), dos eremitas de san Agustín (Gregorio, obispo de Belluno-Feltre, y Juan Paynhota), y el sexto era el propio Lutterell (Brampton, «Personalities», 9, nota 23). De ellos, este último era quizá el más importante en ese momento, aunque no hay que olvidar a Durando, que seguramente presidió la comisión y que en algunos aspectos sería el más próximo al pensamiento de Ockham. Esta comisión tenía dos cometidos: en primer lugar, examinar si los artículos estaban bien extraídos (y así era, casi literalmente), y manifestar por escrito su juicio sobre ellos.

No se conoce en detalle el trabajo de la comisión, pero sí sus resultados, dos informes sobre la lista de 51 artículos compuesta por el obispo de Aix-en-Provence[55]. El primero de ellos contiene 51 artículos; ninguno de ellos es condenado en firme, ni las palabras *herejía* o *herético* se mencionan en parte alguna[56]. El asunto todavía estaba abierto a un final feliz para Ockham. Sin embargo, el mismo Juan XXII pudo ser responsable directo de que se iniciase un segundo proceso, para el cual la comisión habría podido recibir instrucciones más severas del mismo pontífice (caracterizado bien por Baudry, *Guillaume d'Occam,* 96; Brampton, «Personalities», 18, o Mollat, *Les Papes d'Avignon*, 44-58, 330-49). Si fue así, el informe final, seguramente de 1326[57], no puede

[55] Editados de esta manera: El segundo por Pelzer, «Les 51 articles», y el primero (y una reedición del segundo en columna paralela) por Koch, «Neue Aktenstücke», en: *Recherches* 8 (1936) 81-93, 168-94.

[56] Tampoco puede datarse con precisión este primer informe; sin embargo, la mayor parte de los estudiosos están en desacuerdo con Kelley («Ockham», 2) que lo fecha en 1323, es decir, con anterioridad a la llamada de Ockham a Aviñón y como responsable de ésta. Si el envío por el papa a Lutterell del comentario a las *Sentencias* ockhamista está fechado correctamente a principios de 1325 (o finales de 1324) y el segundo informe de la comisión se hace a partir de marzo de 1326, puede conjeturarse que este primer informe se realizó durante el año 1325 o las primeras fechas de 1326.

[57] Al menos el *terminus a quo* es el 13.III.1326, fecha en que Durando se trasladó a Meaux, de donde figura como obispo en este segundo informe (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 99, nota 4). Sin embargo, George Knysh considera que el proceso propiamente dicho a Ockham solo comienza en 1327; el primer informe

extrañar: contiene 49 artículos (Brampton, sin duda por error, habla de 51 artículos en cada uno de los dos informes: «Personalities», 4), de los cuales 7 son declarados heréticos, 37 falsos, otros considerados ridículos, y 3 no censurados[58]. En cada caso el juicio es razonado, explicando el porqué de la condena e incluso el sentido de las proposiciones que sería de recibo. Seguramente el filósofo inglés fue convocado para escuchar lo que tuviera que decir, pero no logró convencer al pontífice a pesar de que sin duda utilizaría todos los medios a su alcance (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 99-100).

Con todo, no hay testimonio de que fuera condenado por el papa, como era preciso para dar autoridad a lo que solo era un informe de una comisión consultiva. Lo último que sabemos sobre los dos informes es que fueron enviados por Juan XXII a Jacobo Fournier para saber su opinión (Brampton, «Personalities», 23; el cardenal Fournier será el sucesor de Juan XXII como Benedicto XII). La condena del 6 de junio de 1328 fue motivada por su huida de Aviñón y no tiene relación directa con las proposiciones de su comentario a las *Sentencias* puestas en tela de juicio (cf. Amman, «Occam», col. 868). Las fórmulas de arrepentimiento que conocemos (de aproximadamente una década más tarde) no mencionan en absoluto aspectos filosófico-teológicos,

---

no supondría una *inquisición* en sentido estricto, y el filósofo inglés no estaría implicado en primera persona hasta el proceso de 1327 (Knysh, «Biographical Rectifications», 70; cf. Courtenay, «Ockham, Chatton, and the London *Studium*», 327-28, que acepta los datos de Knysh pero critica su interpretación).

[58] Véase el significativo estudio comparativo de los dos informes realizado por Koch, «Neue Aktenstücke», en: *Recherches* 7 (1935) 362-70. Cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 98ss.; Brampton, «Personalities», 14. Sobre este cambio de diagnóstico por parte de la misma comisión trabajando sobre idéntica lista de textos en un período de tiempo reducido (en torno a dos años como máximo), Brampton piensa que los *magistri* fueron claramente inducidos a ello (Brampton, ib., 15). Esto sería consistente con la tesis de Kelley («Ockham», *passim*) de que el interés de Lutterell sobre Ockham era sobre todo *político* y no doctrinal, de manera que una vez *colocado* en la curia no estaría dispuesto a batallar contra los otros miembros de la comisión no convencidos de la herejía de Ockham. Sin embargo, la suavidad del primer informe también sería explicable por la proximidad intelectual de Durando de San Porciano que, como dominico y probable cabeza de la comisión, podría haber influido mucho en el trabajo de ésta. Es llamativo que sea él el único de los miembros del tribunal que no firma el *postcriptum* del segundo informe (Brampton, ib., 19).

sino solamente políticos, y eso a pesar de corresponder a personas muy cercanas a Ockham. De ello echarán mano los nominalistas de París en su súplica a Luis XI de 1474 (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 100, nota 6, que cita a Argentré, *Collectio judiciorum,* 286).

Tomemos ahora una perspectiva más amplia para observar la atmósfera europea del momento, sobre todo en dos aspectos que interesan aquí sobremanera: la pobreza y la relación imperio-papado.

En cuanto a la primera cuestión, la mayor parte de los franciscanos, con su ministro general a la cabeza, creían que su *Regla* representaba la más alta perfección (expresada a través de la pobreza absoluta), según el ejemplo y la enseñanza de Cristo y la aprobación de Nicolás III en su *Exiit qui seminat.* Miguel de Cesena había sido elegido para regir la Orden en el capítulo general de Nápoles (29 de mayo de 1316), cuando ya los frailes menores estaban fuertemente divididos entre *espirituales* y *conventuales*[59]. De hecho, parece que la elección de Cesena, que no había participado hasta el momento en la discusión, pretendía buscar la reconciliación entre los dos partidos. Este objetivo quedará frustrado parcialmente, puesto que una parte de los espirituales no se sometieron a su autoridad. Es curioso observar una vez más lo imprevisible de la historia: en último caso, Cesena no dudará en castigar y hacer castigar a los recalcitrantes (1318); Bonagracia de Bérgamo participará también en esta tarea; Juan XXII publicará la bula *Quorundam exigit* mandando a los espirituales que se sometan a sus superiores. Por un vuelco del destino, serán los espirituales posteriores los que tomen argumentos del ex general de la Orden (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 105), Bonagracia probará hasta la cárcel, y Juan XXII cambiará radicalmente de postura frente a este grupo, al que más tarde se añadirá Ockham.

[59] Baudry, *Guillaume d'Occam,* 103ss. Este autor señala que el problema tenía su mayor dimensión en Italia y Francia (ver también los artículos «spirituels» y «fraticelles» del *Dictionnaire de Théologie Catholique*). Esto puede ayudarnos a comprender por qué Ockham, franciscano desde hace ya bastantes años, no deja constancia de su pensamiento sobre la materia hasta fecha muy tardía, cuando se ve envuelto directamente en la polémica, que, desde Inglaterra, le había sido lejana. Ello no significa que desconociera los graves acontecimientos que tenían lugar en el continente ni que no tuviera opinión al respecto; más bien apunta a una vida centrada en aspectos más académicos.

Juan XXII, de escasa formación teológica y cercano sobre todo a los dominicos (también mendicantes, pero que no planteaban la cuestión de la pobreza con el mismo rigor que los franciscanos), quizá se opuso siempre a los planteamientos *espirituales*, por *franciscanos* que fueran[60]. Con todo, sus pensamientos se manifestarán con claridad solo a partir de la apelación que ante él hacen los frailes menores, molestados por el inquisidor Juan de Belna. El papa abole las penas impuestas por Nicolás III contra la discusión sobre esta materia (*Quia nonnunquam*, 26 de marzo de 1322), y pide la opinión de expertos. Entre tanto, el capítulo general franciscano de Perusa (1322) se anticipa a la decisión del papa, aludiendo a la decretal *Exiit qui seminat* de Nicolás III, y afirmando la pobreza de Cristo. Indignado, Juan XXII responde con *Ad conditorem* (diciembre de 1322). A su vez, Bonagracia de Bérgamo es el encargado de defender en Aviñón la postura de la Orden; su *Appellatio* (14 de enero de 1323) tendrá como primera consecuencia la condena de su autor a casi un año de prisión en la sede de la curia, pero también es cierto que Juan XXII cambiará algunos puntos de su *Ad conditorem.* Sin embargo, el papa vuelve a tomar postura contra la posición oficial de los franciscanos mediante la bula *Cum inter nonnullos* (12 de noviembre de 1323), donde por vez primera declara que la pretensión franciscana de que Cristo y los apóstoles no tuvieron propiedad alguna es herética.

Todavía habrá lugar para más bulas pontificias descalificando la pretendida pobreza absoluta, una de ellas, *Quia quorumdam* (10 de noviembre de 1324), responde no solo a los franciscanos, sino también a la *Declaración de Sachsenhausen* (22 de mayo de 1324) de Luis de Baviera. Ello nos introduce en la segunda polémica anunciada (imperio-papado), que influirá también decisivamente en la vida y en el pensamiento de Guillermo de Ockham. Luis de Baviera fue elegido

[60] Baudry nos presenta a un papa, Juan XXII, que sentiría de cerca el peligro implicado en las aserciones franciscanas: si Cristo y los apóstoles habían vivido sin nada propio, y así lo habían aconsejado, la Iglesia, rica y poderosa políticamente, ¿no estaba corrompida? (*Guillaume d'Occam,* 106). Aunque los franciscanos concibieran la pobreza solo como un consejo (por tanto, no obligatorio para el seguimiento de Cristo), y distinguiesen también distintos grados de perfección, el hecho de fundamentar su propia opción por la pobreza en el ejemplo del Señor tenía que levantar ampollas y suspicacias contra quienes pretendían seguir a Jesucristo más de cerca.

emperador en 1314, pero de una manera un tanto irregular, lo que permitió a su oponente Federico de Austria reivindicar igualmente el título (cf. Boehner, *The Tractactus*, 10). Las cosas no se resuelven ni siquiera por la vía armada (victoria de Luis en Mühldorf, 28 de septiembre de 1322). Aunque actúe de hecho como emperador (nombramiento en 1323 de un vicario general para Italia), Juan XXII seguirá reclamando para sí la administración del imperio cuando su sede está vacante (como, según él, ocurre en ese momento). La amenaza de excomunión para Luis de Baviera si seguía ejerciendo como emperador se hace condena en 1324, y en el mismo año el papa le declara sin derechos al imperio (Baudry, *Guillaume d'Occam*, 101). Dentro de esa guerra de trincheras, el alemán trata de sacar partido de la polémica sobre la pobreza, y publica la *Declaración* mencionada, que considera hereje a Juan XXII por su postura contra los franciscanos. Pero lo que en verdad se jugaba era la concepción de la potestad civil y de la potestad eclesiástica: el papa reclama una función de árbitro y de gerente, que el bávaro no está dispuesto a concederle (él ha sido elegido y ello le basta, sin necesidad de confirmación pontificia).

Volviendo a la trama sobre la pobreza, Miguel de Cesena aparece de nuevo en el capítulo general de Lyon (1325) como el hombre de la concordia, pidiendo que se respete al papa y a sus documentos (Baudry cree que las acusaciones de doblez contra el ministro general están por probar, entre otras razones por su atestiguada posición mediadora y porque no hay constancia de que desobedeciese orden pontificia alguna hasta 1328 —*Guillaume d'Occam*, 111). De hecho, tampoco hay constancia de que el papa estuviera enfrentado con él hasta que es llamado a Aviñón. ¿Por qué entonces esta llamada? Boehner explica que Juan XXII sospecharía de él cuando en 1327 Luis de Baviera ocupa Italia; por eso preferiría llamar de allí al general (8 de junio de 1327) y tenerlo en la curia (Boehner, *The Tractatus*, 8). Cesena se excusa varias veces ante el papa por estar enfermo, y finalmente llega a la ciudad francesa el 1 de diciembre de 1327, cuando Ockham ya llevaba allí tres años. Aunque el primer encuentro entre Juan XXII y Cesena parece cortés, los presagios no eran muy halagüeños (Baudry, *Guillaume d'Occam*, 112), y de hecho se impide al franciscano abandonar la villa sin permiso. La tormenta estalla en una audiencia (9 de abril de 1328) en que Cesena se adhiere a la declaración de la Orden en Perusa. Como

consecuencia inmediata, el papa le prohíbe asistir al capítulo general que debía celebrarse en Bolonia[61]. Con todo, este capítulo vuelve a elegirlo como responsable de toda la Orden. Por su parte, Cesena compone la *Appellatio* de Aviñón, en la cual Guillermo de Ockham es testigo, junto con Francisco de Ascoli y Bonagracia de Bérgamo.

¿Qué ha sido mientras tanto de Ockham? En realidad se conoce bien poco de su día a día en Aviñón. Cabe presumir que, al menos hasta el segundo informe de la comisión encargada de examinar su comentario a las *Sentencias*, estaría ocupado sobre todo en este pleito y en escribir o completar textos filosófico-teológicos. A Bonagracia le conocería seguramente al llegar a Aviñón; a Cesena cuando éste fue convocado a la curia. La relación con este último parece decisiva; según el propio testimonio de Ockham, será el ministro general quien le pida que examine los documentos de Juan XXII sobre la pobreza, y a partir de ese estudio llegará a la conclusión de que el papa es hereje (*Epistola ad fratres minores*, 6, en: OP III). Pero ¿a esto llega de la noche a mañana, como si antes de su relación con Cesena no conociera y no juzgara las circunstancias del momento? Por el contrario, según Baudry, el filósofo inglés va sufriendo una lenta evolución, producto de las circunstancias poco afortunadas que se daban cita en la curia aviñonesa y de la propia persecución de que era objeto (Baudry, *Guillaume d'Occam*, 101-2).

En fin, Miguel de Cesena, Bonagracia de Bérgamo, Francisco de Ascoli y Guillermo de Ockham escapan de Aviñón el 26 de mayo de 1328, de noche (véase el *Bullarium Franciscanum*, t. V, n. 711 para la noticia de la huida, y n. 714 para más detalles sobre ésta y sobre todo para la excomunión de Cesena y sus acompañantes el 6 de junio de 1328). Llegados al puerto de Aigues-Mortes, el obispo Pedro de Arrablay intentará sin éxito hacerles cambiar de opinión, de modo que tomarán un barco que les llevará hasta Génova[62]. Finalmente llegan a Pisa, donde oficiales del emperador, y al parecer el pueblo mismo en fiesta,

[61] Baudry (*Guillaume d'Occam*, 113) sostiene que la prohibición de asistir al capítulo general es anterior a la discusión. Sin embargo, si, como él mismo afirma, las relaciones entre el papa y el ministro general habían sido corteses, es más coherente el orden que presenta Boehner (*The Tractatus*, 8): la prohibición vendría causada por la fuerte discusión.

[62] Hasta el detalle del barco ha estado sujeto a controversia. Según algunos el barco sería del mismo emperador, lo cual podría suponer un acuerdo previo. Para Boehner, el barco era solamente gibelino (*The Tractatus*, 9). Knysh

les recibe el 9 de junio (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 116). El encuentro con el emperador solo se produciría el 21 de septiembre, cuando éste llega a la ciudad. Es entonces cuando la leyenda pone en boca de Ockham estas palabras: *O imperator defende me gladio et ego defendam te verbo* (Trithemius, y un cronista del s. XIV, citados por Baudry, *Guillaume d'Occam,* 124; cf. Amman, «Occam», col. 869; Boehner, *The Tractatus,* 10). Para el *Venerabilis Inceptor* había llegado lo que seguramente fue un punto sin retorno. Juan XXII lo excomulga con el resto de huidos el 6 de junio del mismo año 1328, y conseguirá que el capítulo general franciscano de París haga suya la sentencia y nombre a Guiral Ot en lugar de Miguel de Cesena.

El grupo de franciscanos huidos todavía permanecerá un tiempo en Italia, junto al emperador. Cuando a éste se le compliquen las cosas en la península, se irá retirando hacia sus territorios alemanes, hasta llegar a Munich ya en 1330. Allí se desarrolla, parece que por entero, la última parte de la vida de Ockham.

C. MUNICH (1330-1347?): TERCER Y ÚLTIMO ESCENARIO

Si la dificultad mayor para reconstruir la biografía de Ockham ha sido hasta aquí la escasez de datos personales e intransferibles y, por tanto, la necesidad de echar mano de hipótesis más o menos fundamentadas, la situación no cambia mucho a partir de este momento. Puede decirse más del *ellos* que formaban en Aviñón los frailes huidos, que de *él* en particular; y puede decirse mucho más de las circunstancias políticas y religiosas que lo rodeaban que de los pormenores de su vida. Ésta ha de seguir siendo reconstruida a partir de indicios y usando, si es posible, el sentido común. Ojalá que la investigación histórica y literaria pueda aportar más datos para conocer el contexto en que se desarrolla el pensamiento polémico y político de Guillermo de Ockham.

(«Biographical Rectifications», 77ss.), según dos documentos estudiados, habla de un primer embarco en un navío gibelino (que no puede hacerse a la mar por causa de una tormenta) y de un trasbordo a otro barco, esta vez del emperador (que partiría hacia Italia el 3 de junio). Para Knysh, esto descalifica las cartas pontificias según las cuales Ockham escapó de Aviñón una vez supo que la nave solicitada por él se encontraba ya en Aigues-Mortes.

Por su parte, Baudry sitúa al filósofo en el convento franciscano de Munich, a la sombra del emperador, y listo para llevar a cabo una lucha que duró casi veinte años y lo enfrentó a tres pontífices sucesivos (Juan XXII, Benedicto XII y Clemente VI) (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 123). A primera vista puede resultar extraño que su residencia fuese el convento de frailes menores, habida cuenta de la excomunión que sufrió Ockham junto al resto de cofrades huidos de Aviñón, y la elección de un nuevo ministro general de la Orden en el no muy regular capítulo de París. La explicación podría estar en el papel desempeñado por estos franciscanos en Munich. Según Baudry (*Guillaume d'Occam,* 119), toman el relevo de Marsilio de Padua como consejeros predilectos del emperador. A cambio, éste apoyaría a Miguel de Cesena en su pretensión de seguir siendo general franciscano, lo que podía justificar por la elección irregular de su sucesor, por la invalidez de las decisiones tomadas contra él por un papa herético (según la *Appellatio* de Sachsenhausen, por ejemplo), y hasta por el depósito del sello oficial de la Orden en manos de Cesena.

Pero ¿cuál era la verdadera situación del grupo en Munich? En primer lugar, los textos (y el sentido común) nos hablan de una estrecha convivencia, personal e intelectual. Así, las ideas de Cesena, Bérgamo y Ockham pueden a veces confundirse; incluso, según algún autor, las diferencias nunca serían de fondo, sino sobre puntos secundarios, o de estilo (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 143). Los tres están embarcados en un trabajo continuo para justificar sus posiciones sobre la pobreza y también contra los abusos del papa respecto al imperio.

Sin embargo, no todo eran facilidades. Luis de Baviera era ante todo un político, y atendía más a razones de estado que de pensamiento y doctrina. Por eso, cada vez que la razón política (y las circunstancias) le dicte la conveniencia de entenderse con el papa, impondrá silencio a Ockham y a todo el grupo, e incluso amenazará su refugio muniqués. El apoyo prestado y el consejo recibido eran, pues, de oportunidad (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 130). Desde luego, las negociaciones entre el poder imperial y el pontificio eran delicadas y ninguna de las dos partes se mostró dispuesta a ceder lo suficiente. Cuando se rompen en 1333, el emperador tiene además otra razón más para atacar a Juan XXII, sus sermones sobre la visión beatífica (cf. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII*). Éstos produjeron un verdadero escándalo (Baudry,

Guillaume d'Occam, 148), y no dejaron de ser aprovechados por Ockham y sus cofrades, que veían en ello una inesperada confirmación de sus condenas al papa como hereje.

Juan XXII muere el 4 de diciembre de 1334, y parece que en su lecho de muerte pidió perdón y se sometió en todo a la ortodoxia de la Iglesia (cf. Boehner, *The Tractatus,* 13). Pocos días más tarde, el 16 de diciembre, es elegido Benedicto XII; diferente de su antecesor en lo personal, sin embargo, su gobierno no supondrá cambio fundamental alguno, ni en cuanto a la polémica sobre la pobreza ni en cuanto a las relaciones imperio-papado (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 185, y Mollat, *Les Papes,* 68-81, 350-4). Con todo, las negociaciones entre pontífice y emperador a partir de 1335 interesan aquí especialmente. El papa ya no exige la renuncia de Luis de Baviera al imperio, pero sí que expulse de su corte a los malos consejeros como Cesena, Ockham, etc.; por su parte, el emperador se muestra dispuesto a hacer concesiones, entre ellas la entrega de sus asistentes religiosos si éstos resistían a la autoridad del papa. Debieron ver muy cerca el desastre si conocían los términos exactos de las conversaciones, pero, por fortuna para ellos, el rey de Francia empujó a Luis de Baviera a la alianza con Inglaterra, lo que supuso una nueva ruptura con el papa. Lo mismo ocurrirá en 1338, con el añadido de fuertes escritos de parte del emperador y de los príncipes alemanes, que una vez más le apoyan: *Fidem catholicam* (con la firma del emperador y, según Baudry, la inspiración probable de Bonagracia —*Guillaume d'Occam,* 196); reunión de los príncipes alemanes en Rense (Luis ha sido elegido legítimamente y no precisa confirmación papal, por lo que se pide al papa que revoque los decretos contrarios de Juan XXII); y corroboración de Rense en el documento *Licet iuris* de la dieta de Frankfurt (también en 1338).

Clemente VI, elegido a la muerte de Benedicto XII en 1342, y diferente tanto de éste como de Juan XXII, tendrá en común con ellos los viejos problemas, y será objeto igualmente de la crítica de Guillermo de Ockham (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 226-7; Mollat, *Les Papes,* 84-92, 354-7). Lo que ha cambiado es la situación política. Alemania parece cansada de la pugna con el papa (que tenía consecuencias no solo doctrinales), y el matrimonio del hijo de Luis de Baviera con Margarita de Maultasch escandalizó a muchos mientras que a otros no les convenía debido a intereses políticos (además de ser el motivo de la

Consultatio de causa matrimoniali de Ockham). Las conversaciones entre el papa y el emperador, que una vez más debieron poner entre paréntesis a sus consejeros religiosos, no llegan a nada. Por si fuera poco, varios electores escogen a Carlos IV de Luxemburgo como nuevo emperador. Sin embargo, éste no fue acogido del todo en Alemania, y Luis no se da por vencido, aunque conoce las dificultades del momento.

¿Qué hay de Ockham en este momento? Si la situación del grupo nunca fue muy halagüeña (excomunión, deposición de Cesena aceptada paulatinamente en la Orden, aislamiento, dependencia de las condiciones políticas), las circunstancias en que vive el filósofo inglés son de especial gravedad. Cesena muere el 29 de noviembre de 1342 dejando a Ockham el sello oficial de la Orden y haciéndole vicario de ésta; Bonagracia ha muerto ya el 19 de junio de 1340; Francisco de Ascoli se somete al papa un poco más tarde, el 1 de diciembre de 1343; en fin, Enrique de Talheim se subordina también por esas fechas (aunque quizá reincidió después). Así, Ockham estaba cada vez más aislado y, sin embargo, como sus cálculos no eran de índole política, siguió adelante y no se separó de Luis de Baviera (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 230-1). Al contrario, según la versión común hasta hace poco, va a ser el emperador el que desaparezca de manera repentina, dejando al franciscano si cabe más a la intemperie[63]. En efecto, el emperador muere el 11 de octubre de 1347 al caerse del caballo en una partida de caza; más de uno vería en ello el juicio de Dios contra quienes resisten a su vicario en la tierra.

¿Qué queda hasta que, según la expresión de Boehner, «caiga la cortina» (Boehner, *The Tractatus,* 15)? En primer lugar se ha discutido mucho sobre una posible reconciliación de Guillermo de Ockham con la orden franciscana y con la Iglesia. Boehner y Baudry coinciden en señalar su probable deseo al respecto, quizá motivado no solo por la presión de las circunstancias y el temor de ser entregado al papa por parte de los príncipes alemanes, sino también llevado por su propia conciencia y la previsible cercanía de su muerte (Boehner, *The Tractatus,* 15; Baudry, *Guillaume d'Occam,* 241). Sin embargo, mientras

[63] Vid. *infra* la discusión sobre la fecha de la muerte de Ockham. Si, conforme a la inscripción funeraria de Munich, éste murió el 10 de abril de 1347, fue el emperador quien sobrevivió a su consejero.

que Boehner cree verosímil que la reconciliación se hiciera efectiva, Baudry se inclina por la negativa, pues un sometimiento notorio como éste debiera haber dejado una constancia de la que hasta hoy se carece. Las fuentes más próximas a Ockham (como Conradò de Megenberg) no lo mencionan entre los reconciliados y a veces sí le incluyen positivamente entre los herejes. Las primeras fuentes en que aparece la sumisión son tardías[64].

Investigaciones posteriores arrojan nueva luz sobre todo ello. En 1960 Brampton presenta las dos tradiciones fundamentales sobre la muerte de Ockham, y hace una crítica de las fuentes que han permitido fecharla en 1349 (dejando así espacio para la reconciliación). El autor discute en especial cuatro documentos básicos para esta tesis; de ellos, dos son relegados como falsificaciones, y un tercero cuestionado como obra de Ockham (Brampton, «Traditions related», 442-9, y también su «Ockham and his alleged authorship», 30-38; Gál, «William of Ockham», 90-5). El cuarto es una carta de Clemente VI a Guillermo Farinerius con fecha 8 de junio de 1349 (recogida en el *Bullarium Franciscanum*, t. VI, n. 508a). En la carta, el papa concede permiso para reconciliar, bajo ciertas condiciones y una fórmula especial, a varios franciscanos que lo han pedido; menciona además a un *Wilhelmus de Anglia*, que ha devuelto el sello franciscano a Farinerius (elegido general de los franciscanos en el capítulo de Verona de 1348). Sin embargo, para Brampton tanto la carta misma como la historia del sello son testimonios débiles.

Las dudas de Brampton iban a verse confirmadas en 1982 por Gedeon Gál («William of Ockham»). Éste acepta de lleno la autenticidad de la carta de Clemente VI a Farinerius y descubre además la petición que origina la misiva pontificia (que Gál transcribe en sumario dentro de su artículo). Gracias a este hallazgo pudo confirmar sus sospechas sobre este *Wilhelmus de Anglia*, pues en ningún otro documento pontificio se llama así al filósofo inglés (sino que se añade siempre, de una u otra manera, *Ockham*). Aquel para quien se pide al papa la reconciliación es «Guillelmus de Anglia *socius* fratris Guillelmi Ocham». Fue éste

[64] Trithemius († 1516), *Chronicon*, 279; Aventinus († 1534), *Annalium*, 279. Este último texto atribuye a Ockham *Quia saepe iuris* (= *De electione Caroli IV*), que, por referencias internas, debió escribirse entre enero y mayo de 1349.

quien devolvió el sello a Farinerius (después de haberlo recibido de Ockham, como *socius* suyo) y quien pidió conciliarse con la Iglesia. ¿Por qué designar al otro Guillermo de esa manera, en relación con Ockham? Justamente, piensa Gál, para evitar cualquier confusión y obtener sin problemas lo pedido, cosa no fácil si se trataba de Ockham. La respuesta de Clemente VI muestra que el procedimiento funcionó, y, añade Gál, la mención de *Guilelmus de Anglia* en la respuesta apuntaría a que ya no era posible la ambigüedad: Ockham habría muerto (al menos antes de junio de 1348, fecha de la petición de Farinerius al papa).

Con esto último se ha adelantado ya que la convicción generalizada en alguna bibliografía contemporánea importante no es cierta (cf. Boehner, *The Tractatus,* 15, o Baudry, *Guillaume d'Occam,* 244): Ockham no murió en 1349, ni por la peste negra. ¿Cuándo entonces? La segunda tradición a que se refiere el artículo de Brampton recién mencionado es la fundamentada en una inscripción funeraria de la iglesia franciscana de Munich: «El año del Señor 1347, el 10 de abril, murió el reverendo y doctísimo padre fray Guillermo, llamado Ockam de Anglia, doctor en sacrosanta teología»[65]. Superadas las sospechas sobre la lápida, no hay evidencia que permita negar su exactitud. Según el testimonio de Vogl[66], Ockham fue enterrado en el lado izquierdo del altar mayor, entre el altar y el coro, y el lugar se marcó con la piedra de la inscripción. Junto a él yacen Bonagracia de Bérgamo (con la fecha 13 de junio de 1347, quizá arreglada para hacerla coincidir con la desaparición de Ockham y del emperador —Brampton, «Traditions», 444) y Miguel de Cesena (29 de noviembre de 1342).

¿Puede hacerse un balance final? Si es así, quizá puedan servir como tal las palabras moderadas de Boehner, quien, refiriéndose primero a la carta de Ockham al capítulo de Asís, y luego al conjunto de su obra,

---

[65] «Anno Domini MCCCXLVII iv idus Apriles obiit admodum reverendus et doctissimus pater frater Wilhelm dictus Ockam ex Anglia sacrosanctae theologiae doctor» (transcripción de Brampton en el artículo «Traditions», 442, nota 4). El epitafio dice literalmente: «A. DNI MCCCXLVII. IV. ID. APR. O. A. R. ET DOCTISS. P. F. WILHELM DICTUS OCKAM EX ANGLIA SS. THEOL. DOCT.» (Gál, «William of Ockham», 95).

[66] Vogl, Narcissus († 1755), «Primus fasciculus monumentorum Ecclesiae Fratrum Minorum Monachii», en: *Ms. Munich clm 1755,* 33-34 (debo la cita a Brampton, «Traditions», 442).

desaprueba la desobediencia, el lenguaje subido de tono (aun situándolo en su contexto medieval) o la falta de espíritu franciscano, pero no duda de su sinceridad ni de su buena fe (Boehner, *The Tractatus*, 12-13). Si a éstas podemos añadir un pensamiento valiente, pero más moderado de lo que a veces se pensó, estará justificado situarlo en la *via media* del pensamiento político medieval.

* * *

LA BIOGRAFÍA DE G. DE OCKHAM EN FECHAS
Resumen cronológico del capítulo

1284.— Guillermo nace en la villa de Ockham, Surrey.
1298.— Comienza a estudiar Artes a los catorce años.
1302.— Ingresa como novicio en la orden franciscana a los dieciocho años.
1306 (26.II).— Ordenado como subdiácono por el obispo Winchelsey (Southwark, diócesis de Winchester) a los veintidós años.
1307.— *Magister Artis* a los veintitrés años. Con el nuevo curso comenzaría los estudios de teología.
1309.— Pudo ser ordenado sacerdote a los veinticinco años.
1316.— Bachiller en teología.
1317-18.— ¿*Reportatio* sobre las *Sentencias* en Londres?
1318 (19.VI).— Recibe licencia para confesar del obispo Dalderby (diócesis de Lincoln, de la cual dependía Oxford).
1320.— Termina los estudios de teología, pero no es todavía *Magister regens* (y los acontecimientos posteriores impedirán que llegue a serlo; de ahí el título *Venerabilis Inceptor*).
1320 (5.IX).— Guillermo de Ockham, del convento franciscano de Reading, recibe licencia para confesar del obispo Martival (diócesis de Salisbury).
1320-24.— Enseñanza en al menos dos *studia*, que pueden ser Londres, Reading, Oxford.
1322.— *Lectio* sobre la *Física* de Aristóteles; primeras objeciones serias a su enseñanza.
1324.— Es llamado a Aviñón, a donde llega seguramente a fines del verano (después de un curso normal en Inglaterra).

1325.— Primer informe de la comisión pontificia encargada de examinar una lista de 51 artículos extraídos del comentario ockhamista a las *Sentencias* (como consecuencia de la acusación de J. Lutterell).
1326 (después del 13.III).— Segundo informe de la comisión pontificia, esta vez incluyendo acusaciones de herejía. Sin embargo, no hay condenación pontificia oficial.
1328 (26.V).— Huida de Aviñón en compañía de Miguel de Cesena, Bonagracia de Bérgamo, Francisco de Ascoli y Enrique de Talheim. Embarque hacia Italia en el puerto de Aigues-Mortes.
1328 (6.VI).— Juan XXII excomulga a Ockham por su huida.
1328 (9.VI).— Llegan a Pisa después de desembarcar en Génova.
1328 (17.VIII).— La licencia de confesión recibida del obispo Martival es transferida a otro fraile.
1328 (21.IX).— Se encuentran por primera vez con Luis de Baviera.
1330.— Llegada a Munich, siempre acompañando al emperador. Allí residirá en el convento franciscano hasta el final de su vida.
1330-47.— Actividad como escritor (político, sobre todo), propagandista y consejero, interrumpida o aminorada cada vez que el emperador establece tratos con los papas sucesivos (Juan XXII, Benedicto XII, Clemente VI). Su aislamiento se hace cada vez mayor: desaparecen Bonagracia (19.VI.1340), Cesena (29.XI.1342), y también Marsilio (ca. 10.IV.1343); Ascoli se somete a la Inquisición.
1347 (10.IV).— Muere *impenitente* (según la expresión de Gál) en el convento franciscano de Munich, en cuya iglesia es enterrado junto a Bonagracia de Bérgamo y Miguel de Cesena. Tiene aproximadamente sesenta y tres años.

4. LA OBRA POLÍTICA DE GUILLERMO DE OCKHAM[67]

A. *ALLEGATIONES RELIGIOSORUM VIRORUM*

Entre la producción literaria del grupo de franciscanos huidos de Aviñón en 1328 (e incluso entre un grupo más amplio de autores en la misma línea de pensamiento) no siempre es fácil distinguir la autoría de los textos, sobre todo teniendo en cuenta dificultades de transmisión como son los silencios o los errores en los manuscritos. Aun hoy, un autor como Richter expresa enormes dudas sobre obras clásicamente atribuidas a Ockham, aunque él mismo admita que sus argumentos no son de recibo para la mayoría de la crítica (Richter, 94). Por lo demás, es comúnmente aceptado que la primera obra en que puede verse con claridad la pluma de Guillermo de Ockham es este texto, escrito junto a Enrique de Talheim, Francisco de Ascoli y Bonagracia de Bérgamo (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 122).

Miguel de Cesena, ya declarado por Juan XXII en entredicho antes de huir de Aviñón, es depuesto también por el capítulo general de los franciscanos celebrado en París (11 de junio de 1329), el mismo que nombra a Guiral Ot, hombre de confianza del papa, como nuevo ministro

[67] La ordenación de los títulos corresponde a la cronología que se considera más probable. El catálogo de las obras políticas de Ockham con sus siglas se ofrece en la p. 11, y también, de modo más completo, en las pp. 439-442. En cuanto a la obra filosófica y teológica ha sido editada críticamente en su integridad por la Universidad de Saint Bonaventure en el estado de Nueva York (cf. Beckmann, 13-4).

general. Cesena y sus compañeros no podían dejar de considerar inválida tanto la deposición como la elección posterior, y, a decir verdad, tenían algunas razones de peso a su favor (sobre todo en lo que respecta al proceso electivo de G. Ot —cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 122). La obra expresa esta reacción, y puede datarse en el segundo semestre de 1329.

En cuanto a su contenido, comienza dando cuenta de los hechos para luego probar con diversas razones que tanto la deposición de Cesena como la elección de su sucesor fueron inválidas desde el punto de vista jurídico (en este aspecto debió intervenir en especial el jurista del grupo, Bonagracia de Bérgamo). Pero lo que más importa para la filosofía política es el tratamiento del poder pontificio y sus límites, y es seguramente aquí donde Ockham pudo tener un papel mayor en la composición.

B. OPUS NONAGINTA DIERUM

La primera obra *mayor* que se atribuye a la sola pluma de Ockham esperará todavía unos años para ver la luz (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 289, que cita a Miethke, *Ockhams Weg*). La motivación de este trabajo es clara: responder a los escritos de Juan XXII sobre la pobreza evangélica (en especial *Quia vir reprobus*), y mostrar los errores y herejías en que ha caído. El método quiere ser una especie de comentario de textos; párrafo a párrafo, examina los textos del papa, da cuenta de sus errores, denuncia cuanto no entiende o no hace justicia a las apelaciones de Miguel de Cesena, etc. Ahora bien, sería ingenuo considerar que se trata de una exposición puramente objetiva de una disputa en que el relator no toma partido en el texto; su temperamento, su formación académica, y también sus ideas políticas están ahí (aunque éstas de modo embrionario —cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 155-7, y también Offler, *Guillelmi de Ockham.* II, xvi).

En cuanto al título, Ockham mismo explica que se debe a su redacción en noventa días, escribiendo casi a vuelapluma, razón por la cual pide disculpas por las posibles oscuridades y fallos de estilo que contenga. Si esto es cierto, debía ser un gran trabajador, lo cual bien puede admitirse a la luz del volumen de escritos filosófico-teológicos que compuso hasta 1328 (en su mayor parte hasta 1324). Por lo

demás, aunque se trate de un texto complejo y no siempre claro, el autor debe haber pensado sobre esos temas con anterioridad y largamente. Ello explicaría de alguna manera que, a excepción de ARV, no haya escrito nada desde su huida de la curia pontificia (al menos, nada que conozcamos).

En cuanto a su datación, no es fácil fijarla. El *terminus ad quem* más seguro es la muerte de Juan XXII (4 de diciembre de 1334), pues el texto claramente lo supone vivo. Afinando más, puede argüirse que es también anterior a la primavera de 1334 (si es OND la obra a que se refiere Ockham en la carta al capítulo de Asís que se celebra en esa fecha), e incluso anterior al 19 de diciembre de 1333, cuando Guiral Ot debió retractarse ante una comisión de teólogos por el apoyo prestado en París a los sermones sobre la visión beatífica de Juan XXII (lo que sería un argumento más, no solo contra el papa, sino contra el nuevo general de la Orden). Por otra parte, OND se refiere a los mencionados sermones del papa, en especial los pronunciados el 5 de enero y 2 de febrero de 1332 (cf. Dykmans, *Les sermons de Jean XXII*). Además, supondría un cierto desarrollo de la polémica sobre la visión beatífica, pues menciona la prohibición de Guiral Ot a los franciscanos de predicar tesis contrarias a las del papa. En consecuencia, Baudry se inclina por el año 1333 como fecha de composición (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 150ss.).

Permanece, pues, como uno de los textos fundamentales del autor inglés, en especial por lo que concierne al problema de la pobreza evangélica. No cabe duda de que trata de expresar opiniones que van más allá de la suya propia, y que utiliza libremente fuentes ajenas (Offler, *Guillelmi de Ockham.* II, xviii), pero no es menos cierto que la estructura, el estilo y los contenidos le son propios en su mayor parte[68].

[68] Sin embargo, no llega a la madurez y a la altura de contenidos del *Dialogus* (sobre todo en su III Parte, por lo que respecta al pensamiento político). Por eso debe descartarse la hipótesis de Goldast que considera a OND como parte del *Dialogus III* (Goldast, *Monarchia.* II, 993). Baudry rechaza esta tesis por razones evidentes: OND no tiene forma de diálogo, y, si es cierto que defiende a Cesena, el verdadero objeto de la obra es *Quia vir reprobus* y su autor, Juan XXII (*Guillaume d'Occam,* 154). Por lo demás, incluso Richter acepta su autoría («In Search», 100).

C. DIALOGUS I

La obra fundamental de Guillermo de Ockham debía constar de tres partes, de la cual esta primera es la única que nos ha llegado en su integridad y también la más extensa[69].

En cuanto a su datación, la tendencia primera fue situarla en 1338 o incluso después, puesto que las preocupaciones que se manifiestan en la obra serían ajenas a Ockham antes de esas fechas (así, por ejemplo, Brampton, «Introduction», en: *Guglielmi de Ockham epistola ad fratres minores*, xviii-xix). Ahora bien, este supuesto parece caer por tierra cuando se leen con atención obras como ARV u OND: es cierto que los principales temas políticos no están aún desarrollados, pero ya aparecen de manera embrionaria (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 157). Más aún, la herejía (el gran tema de D I) está claramente en cualquiera de los textos anteriores[70]. Atendiendo al texto mismo, supone que Juan XXII (muerto el 4 de diciembre de 1334) vive aún y menciona sus sermones sobre la visión beatífica pronunciados en los primeros días de 1332. Además, puede presuponer cierta difusión de esas predicaciones y las primeras condenas contra los adversarios del papa. Por otra parte, parece posterior a OND, pues ésta no menciona D I tratándose de una obra mayor cuyo contenido está en relación con el de aquélla (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 161ss.). Así pues, podría datarse entre 1333 y 1334.

[69] Puede que no conozcamos la segunda en absoluto (y quizá nunca fue escrita; vid. *infra De dogmatibus papae Ioannis XXII*). De la tercera solo contamos con los dos primeros tratados, los de índole teórica (también cabe dudar si el resto fue escrito o no). La primera parte ocupa unas 340 pp. en la edición *in folio* de Goldast (frente a unas 30 pp. de *De dogmatibus...* y casi 200 de la supuesta segunda parte, siempre en la misma edición).

[70] Sobre un tema como el concilio, importante para la herejía (y para la verdad católica como término correlativo), escribe Teodoro de Andrés: «Todo el pensamiento de Ockham referente al Concilio puede decirse que está plena y definitivamente desarrollado en el *Dialogus*, siendo por ello no solo innecesario, sino hasta inútil el intentar recurrir a evolución alguna histórica de su pensamiento sobre el particular a lo largo de sus restantes obras político-eclesiológicas» (Andrés, «A propósito del pretendido conciliarismo», 720). Esto supone una cierta madurez de pensamiento que no hay necesidad de retrasar temporalmente, al menos en cuanto hace a cuestiones como la herejía y otros relacionados con ella; Ockham ha comenzado a pensar sobre estos temas al menos a partir de 1327, cuando entra en contacto directo con M. de Cesena.

Por lo que se refiere a su contenido y estructura, se ha adelantado ya que el tema central es la herejía. El desarrollo, en siete libros, permite conocer el pensamiento del autor sobre el concepto de herejía y el de verdad católica, las condiciones para que alguien sea declarado herético o protector de herejes (con atención especial a la pertinacia), quién puede declararlo y juzgarlo como tal (sobre todo en el caso del pontífice, que puede errar como cualquier otro cristiano), y de qué penas se hace digno. No obstante, el método seguido hace que la interpretación del texto deba ser cautelosa, y siempre a partir de una lectura muy atenta de la obra misma y de su comparación con otras del autor (cuando ello sea posible): a petición del discípulo, el maestro intervendrá *recitando* las opiniones que convengan a las preguntas de aquél, pero sin indicar cuál es su propio criterio («Prologus in Dialogum», en: Goldast, *Monarchia,* t. II, 398).

D. EPISTOLA AD FRATRES MINORES

Desde el punto de vista formal se trata de una carta que Ockham dirige a los franciscanos reunidos en el capítulo general de Asís (15 de mayo de 1334, fiesta de Pentecostés). Frente a la suposición de Baudry, que explica el texto como respuesta a un posible intento de la Orden por recuperar a Cesena y a sus compañeros (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 170), Offler considera que la importancia en sí del capítulo (que convocaba cada tres años a representantes de todos los frailes menores) justifica el intento de Ockham por explicar su postura, al menos ante sus cofrades y quizá también ante un público más amplio (Offler, *Guillelmi de Ockham.* III, 2). En cuanto a su datación, la fecha de Pentecostés de 1334 puede servir como indicio fehaciente; la epístola sería compuesta algunas semanas antes para que pudiese llegar sin contratiempos a Asís.

Sin las profundidades de OND o del *Dialogus* por los mismos imperativos del género literario escogido, EFM es, sin embargo, una fuente preciosa para la vida y la personalidad de Guillermo de Ockham (Offler, *Guillelmi de Ockham.* III, 3), y también para su pensamiento político-polémico: la (in)falibilidad y el poder pontificios, los errores de Juan XXII sobre la pobreza evangélica y franciscana, la concepción de

la Iglesia como el conjunto de los creyentes en Cristo a través de los tiempos y la posibilidad de que quede reducida a un pequeño número de fieles, la intervención de los laicos en materias de fe (cuya discusión no queda reducida a los prelados o al concilio), todo ello está presente en un texto tan breve y relativamente temprano en el conjunto de la obra política ockhamista (1334) (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 171, y Offler, *Guillelmi de Ockham.* III, 4).

E. TRACTATUS CONTRA IOANNEM XXII[71]

Una de las intervenciones poco afortunadas de Juan XXII en cuestiones teológicas fueron los ya aludidos sermones sobre la visión beatífica. Amigo de los dominicos, devoto de Tomás de Aquino (que bajo su reinado fue declarado santo), no era tan extraño que el papa defendiese la *demora* de la visión de Dios por los santos hasta el juicio final, es decir, hasta que se produjera la resurrección de los cuerpos y hubiera *persona* en términos propios (y no solo alma separada). Todo ello era conforme a una corriente primitiva de la Iglesia, y en teoría podía defenderse por cualquier católico, puesto que aún la Iglesia no se había pronunciado al respecto oficial y definitivamente. Sin embargo, al menos a partir de principios del siglo XIII, la evolución del pensamiento teológico había ido por otros derroteros, y la opinión común era que los santos veían a Dios de manera inmediata tras la muerte (cf. Mollat, *Les Papes,* 54, y, con mucho más detalle, Dykmans, *Les sermons,* 34-9; en cuanto a santo Tomás de Aquino, véase la *Summa Theologica* I.II, q.4, sobre todo el a.5). Así las cosas, teólogos de la propia curia pontificia (como el cardenal Jacobo Fournier, después Benedicto XII), la Universidad de París o la orden franciscana se opusieron a Juan XXII de tal manera que por dos veces hubo de someter su doctrina a la fe de la Iglesia. La primera fue en un consistorio público que él mismo convocó (28 de diciembre de 1333 al 3 de enero de 1334), y la segunda a través de una carta apostólica, ya en su lecho de muerte (3 de diciembre de 1334).

---

[71] Este título se debe a R. Scholz, primer editor (parcial) de la obra (*Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften,* 396-403). El *incipit* del único manuscrito que hasta ahora se conoce es: «Non invenit locum poenitentiae Ioannes XXII».

Esa carta es el objeto casi exclusivo de la nueva obra. A cierto atrevimiento por parte del papa al entrar en una materia delicada sin el suficiente aviso y contra lo que ya era opinión recibida de la Iglesia (Offler, *Guillelmi de Ockham*. III, 20), se unían ahora unas circunstancias un tanto confusas aprovechadas por sus adversarios. Como la muerte le llegó al día siguiente, no pudo sellar la carta de retractación (lo hizo Benedicto XII en marzo del año siguiente). Esto facilitó la acusación de que el papa ya no estaba en pleno uso de sus facultades cuando la escribió o dictó, o que incluso se trataba de un texto compuesto por los cardenales. Sin embargo, Ockham no podía demostrar esto y se concentra en probar la insuficiencia del documento. Si Juan XXII ha caído antes en la herejía (como se muestra a través del examen de sus errores), el documento pontificio es inválido, no cumple las condiciones necesarias, e incluso supone una reiteración de sus posturas previas. A la vez, para clarificar todo esto, Ockham trata también el problema teórico de la herejía (cuya clave es la pertinacia) y de las verdades católicas (distinción de aquellas que han de ser creídas explícitamente por cualquier cristiano y de aquellas que no es necesario afirmar de esta manera). Por fin, el franciscano inglés implica también a Benedicto XII en la polémica: si no trata a su predecesor como hereje, él mismo se hará cómplice suyo. CI se convierte así en el complemento de D I, al exponer en primera persona lo que se oculta bajo la forma de diálogo objetivo en el caso de la primera parte de su magna obra (de la que está separada por un espacio de tiempo no mayor de dos años).

La datación no ofrece especiales dificultades. Como *terminus a quo* sirve la retractación misma (3 de diciembre de 1334), que tardaría algún tiempo en ser conocida y discutida. Por otra parte, CI no menciona en absoluto la bula *Benedictus Deus* de Benedicto XII, siendo ésta un posible argumento a su favor (fechada el 29 de enero de 1336, clausuraba la polémica iniciada por su antecesor definiendo la visión inmediata de Dios tras la muerte de los santos). En consecuencia, puede datarse en 1335, quizá ya avanzado el año.

Por último, dos anotaciones sobre valores de la obra subrayados por Baudry. En primer lugar, el esfuerzo por situar las palabras de Juan XXII en su contexto histórico, algo propio de la crítica moderna, pero inusual en aquel momento. En segundo lugar, y más importante por lo que a nosotros concierne, la distancia que este texto ockhamista establece

con las doctrinas de Marsilio de Padua, mucho más radicales, pero también menos ricas y matizadas (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 184).

F. DE DOGMATIBUS PAPAE IOANNIS XXII

Conforme a algunos manuscritos y a la edición del texto con que contamos (la de Goldast, *Monarchia,* II, 740-70, que recoge a su vez la *editio princeps* de J. Trechsel, Lyon, 1494-98), esta obra se tomó durante mucho tiempo por la segunda parte del *Dialogus.* Sin embargo, hoy la crítica la considera como un texto independiente. En primer lugar, por una razón formal: frente al *diálogo objetivo* de las otras dos partes del *Dialogus,* éste es un trabajo expositivo en que el autor presenta abiertamente su pensamiento. En segundo lugar, si el título responde a lo anunciado en el prólogo general («De dogmatibus Iohannis 22»: Goldast, *Monarchia,* II, 398), no así el contenido concreto que se proyectaba en varios pasajes de la primera parte (opiniones del papa sobre la pobreza, potestad temporal del papa y del emperador, capacidad de éste para deponer al pontífice cuando caiga en la herejía, etc.). Finalmente, cuando Ockham redacta la parte tercera del *Dialogus,* la segunda está todavía en proyecto, mientras que DPI puede datarse en 1334 (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 174-5; cf. Knotte, *Untersuchungen,* 31ss.).

En cuanto a las circunstancias que motivan la obra, son las mismas que originan el tratado CI. El objeto de la crítica es en este caso la primera de las retractaciones de Juan XXII, que tuvo lugar en consistorio convocado por él mismo en los últimos días de 1333 ante la reacción contraria causada por sus sermones sobre la visión beatífica[72].

[72] En realidad, más que retractaciones propiamente dichas, son declaraciones en que manifiesta no haber deseado nunca predicar algo contrario a la fe de la Iglesia, y se muestra dispuesto a corregir todo aquello que por inadvertencia suya lo sea. Ockham y sus compañeros tenían entonces razón al hablar de la condicionalidad de esas declaraciones, pero en lo que probablemente erraban era en exigir otra cosa. Lo que Juan XXII había enseñado sobre la visión beatífica (y sobre la pobreza evangélica) podría ser desafortunado, poco avisado, impropio de un papa, pero no herético (cf. Dykmans, *Les sermons,* 60ss.; especialmente p. 61).

Sin embargo, la idea de deponer al papa seguía en pie; incluso el intrigante cardenal Napoleón Orsini había entrado en relación con el emperador en este sentido. Ahora se precisaba refutar el valor del sometimiento pontificio al credo eclesial en el espinoso tema de la visión beatífica. Para ello, Luis de Baviera acude una vez más a Cesena, y en la primera quincena de junio Bonagracia compone su *Appellatio* de 1334 (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 172). Aunque se desconoce si DPI fue también escrita a petición del emperador y del ex general franciscano, su objetivo es el mismo de la apelación mencionada: el gesto de Juan XXII es inútil e insuficiente, no le libra de su herejía.

En cuanto a la datación, parece claro que se trata de una obra de 1334. Por una parte, el consistorio criticado se celebra en los últimos días de 1333 (y se necesitaría un tiempo para que la noticia, y quizá copias de las declaración pontificia, llegasen a Munich). Por otro lado, DPI supone vivo al papa Juan XXII (que murió el 4 de diciembre de 1334).

En fin, esta obra tiene el valor añadido de mostrar abiertamente las opiniones del autor sobre la herejía y la verdad católica, que en la primera parte del *Dialogus* se encuentran cubiertas por el velo de lo que he llamado *diálogo objetivo.*

G. TRACTATUS CONTRA BENEDICTUM XII

Con el nuevo papa se inicia uno de los períodos de conversaciones entre Luis de Baviera y la curia. Las intransigencias de las partes y los intereses de Francia darán al traste con la posible reconciliación y conducirán a la alianza de Luis IV con Eduardo III de Inglaterra frente al papa. Es más que probable que durante este período (1334-1337) los consejeros franciscanos de Munich estuvieran bien avisados contra cualquier interferencia; por si fuera poco, ellos figuraban como una de las piezas de intercambio en el proyecto de acuerdo (Offler, *Guillelmi de Ockham.* III, 161). No puede extrañar entonces que el grupo de huidos se sintiera aliviado con la ruptura del diálogo, y solo entonces pudiera retomar su actividad ordinaria.

En efecto, esta obra es posterior a *Redemptor noster* de Benedicto XII (28 de noviembre de 1336), documento al que ataca frontalmente por no condenar a Juan XXII como hereje y por prohibir que se opine sobre

una cuestión de fe mientras está siendo considerada por la santa sede (por todo ello, el nuevo papa se convierte él mismo en hereje y favorece a otros herejes). Por otra parte, es anterior al *Compendium errorum papae Ioannis XXII* (1338), pues algunas alusiones de éste solo pueden entenderse si se refieren a CB. Finalmente, parece conocer la confirmación por Benedicto XII de las penas impuestas por su predecesor a Luis de Baviera (VIII.1337), pero no los graves acontecimientos producidos en el ámbito de la política alemana a partir de mayo de 1338. Por tanto, CB debe emplazarse entre estas dos últimas fechas, es decir, el invierno de 1337 a 1338 (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 189).

Respecto a su valor, tanto Baudry como Offler coinciden en señalar que se trata de una obra de transición, que señala la plena inmersión ockhamista en asuntos propiamente políticos (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham.* III, 162-3; Scholz, *Wilhelm von Ockham,* 10; Baudry, *Guillaume d'Occam,* 191). En este sentido anuncia ya la plenitud de su pensamiento político en la tercera parte del *Dialogus.* Si están presentes las polémicas sobre la pobreza y la visión beatífica (y, en consecuencia, las cuestiones sobre la fe, la herejía, etc.), el verdadero centro de interés se encuentra en los libros IV y VI, donde entra de lleno en la controversia Iglesia *versus* imperio criticando la *plenitudo potestatis* pontificia como contraria a la libertad evangélica y responsable de numerosos males de la época, a la vez que defiende la independencia del poder secular en cuestiones concretas (como la suficiencia de la elección por parte de los romanos para que haya emperador a todos los efectos).

H. COMPENDIUM ERRORUM PAPAE IOANNIS XXII

Una vez más, Juan XXII es el objeto de la crítica en este inventario de sus errores, que, al mismo tiempo, es una defensa de la postura de su autor. El origen del conflicto que lo enfrenta al papado está en la condena de la pobreza franciscana por parte del pontífice, en las herejías de éste sobre la visión beatífica, y en su intento de someterse el imperio. Por eso, declara Ockham, él tenía derecho a huir de Aviñón y a mantener posteriormente su lucha (Benedicto XII no ha resuelto la cuestión abierta, sino que se ha hecho cómplice y hereje él mismo a través de *Redemptor noster*). Sobre la datación y el carácter de la obra,

Baudry considera que fue compuesta en 1338, cuando persistía en Ockham el temor de haber sido abandonado por el emperador; el resultado son algunas de las más violentas páginas que escribió en su vida (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 192-3, que cita como ejemplo el prólogo de la obra: Goldast, *Monarchia,* II, 957-8).

I. ALLEGATIONES DE POTESTATE IMPERIALI

Es ésta la segunda de las obras de autoría ockhamista discutida. Afirmada por varios autores (R. Scholz entre ellos), es cuestionada al menos desde la obra clásica de L. Baudry (*Guillaume d'Occam,* 199, para un resumen de las distintas opiniones). Es cierto que el texto corresponde a las preocupaciones fundamentales del filósofo anglosajón, pero eso no implica que sea suyo (al menos en exclusiva). De una parte, hay manuscritos que lo atribuyen a Guillermo de Ockham, pero también existen otros similares que probadamente se confunden en la referencia al autor. Más importante, hay contenidos concretos del texto que no parecen de recibo si Ockham hubiera sido el responsable (único) de su redacción: se concede al papa poder absoluto en el ámbito espiritual, no se contesta el valor de la donación de Constantino ni la potestad pontificia de trasladar el imperio en caso de herejía, no se menciona el gran argumento ockhamista al caso (la libertad evangélica como opuesta a la pretendida plenitud de poder pontificia). Por otra parte, la interpretación literal del pasaje bíblico de las dos espadas no es exclusiva de Ockham, y el estilo general de API le sería ajeno (cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 200).

Tales observaciones parecen de suficiente peso para dudar de que estemos ante un texto original de Ockham. Sin embargo, Baudry da por seguros tres elementos no contestados por la crítica posterior: la obra proviene del entorno de M. de Cesena (su tema es la negación de cualquier derecho que justifique la *plenitudo potestatis* pontificia); fue compuesta por varios teólogos y juristas en la corte de L. de Baviera (según el testimonio de Nicolás Minorita), y Ockham ha debido participar en alguna medida, aunque seguramente no la redactó (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 202).

Por último, se acepta en la bibliografía al respecto la fecha de composición ofrecida por Baudry, situando API entre el 5 de agosto y el 5

de septiembre de 1338. En todo caso, el *terminus a quo* más seguro es la primera promulgación de *Fidem Catholicam* (18 de marzo de 1338), y parece que la obra es ya mencionada en un documento del mismo año 1338 (y desde luego en una carta de L. de Baviera de 1340)[73].

J. AN PRINCEPS

Obra incompleta tal y como ha llegado hasta nosotros[74], está dictada una vez más por las circunstancias, si bien al tratar problemas concretos Ockham se remonta hasta los que son sus grandes principios políticos (Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 222-3). La circunstancia y el tema fundamental de la obra devuelven literariamente al autor a la patria inglesa, que dejó en 1324 para nunca más volver. A partir de 1337 se produce una aproximación entre el emperador y el rey Eduardo III de Inglaterra, ambos embarcados en la lucha contra Felipe VI de Francia y amenazados por Benedicto XII con diversas penas. La cuestión que se plantea Ockham (y que resuelve en favor del rey inglés) es si Eduardo III puede solicitar ayuda económica a la Iglesia de su país y gravar con impuestos sus propiedades para mantener a flote las arcas del reino, amenazadas por los permanentes conflictos de la política internacional.

Estas circunstancias permiten una aproximación a la fecha de composición. La alianza entre Luis de Baviera y Eduardo III (aludida en la obra) se mantiene entre agosto de 1337 y otoño de 1340. A finales de 1338 y durante 1339 se producen los momentos de mayor tensión entre la corona inglesa y el papado, lo que sería ocasión propicia para un

[73] Cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 202-3. Este autor no explicita con claridad en su texto qué le permite afinar hasta ese margen de un mes entre el 5 de agosto y el 5 de septiembre de 1338. Parece que alude a las dietas de Frankfurt y de Coblenza, que se celebran respectivamente en esas fechas. La dependencia de autores como Ghisalberti respecto a Baudry se comprueba en un caso como éste; el estudioso italiano cita las mismas fechas sin mayor aclaración (*Guglielmo di Ockham,* 33).

[74] Termina en medio de una frase en el capítulo 13, por lo que es razonable pensar que al menos una parte de lo escrito se ha perdido. Los dos manuscritos que se conocen dependen uno de otro o bien de una fuente común; así se explica que ambos terminen abruptamente en el mismo punto (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 224).

escrito como AP, apologético del modo de proceder del rey inglés frente a las pretensiones de Aviñón (Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 222). Es Baudry de nuevo quien nos ofrece las observaciones más fértiles para completar este panorama. Al principio del capítulo 1, Ockham habla de la buena presencia del rey inglés, lo que bien puede ser eco de la visita de éste a la dieta de Coblenza (5 de septiembre de 1338); también puede referirse a esta dieta cuando en el prólogo anuncia como uno de los temas a tratar si Eduardo III puede pedir la ayuda del emperador y sus partidarios (lo que en efecto se había negociado en Coblenza). Por otra parte, el autor de AP ignora la autorización de Benedicto XII al clero francés para ayudar económicamente a su rey (1 de marzo de 1340), lo que sería un argumento más para demostrar la parcialidad pontificia contra Inglaterra (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 208; cf. Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 223, nota 1). En consecuencia, quedan como más probables los últimos meses de 1338 o el año 1339.

En cuanto a su contenido, éste se estructura en trece capítulos (tal y como nos ha llegado el texto). Los seis primeros forman una unidad dedicada a negar la *plenitudo potestatis* pontificia, a señalar el auténtico carácter del poder espiritual, y las relaciones entre esta potestad y el poder secular. El resto de los capítulos se dedica al problema concreto de los bienes de la Iglesia en relación a las necesidades del bien común. Por regla general, las propiedades eclesiásticas no son de derecho divino sino de derecho humano; así, su uso depende de la voluntad de los donantes o, en su defecto, de lo que más convenga al bien común. Por eso los clérigos están obligados a ayudar a su rey (sobre todo en caso de necesidad), y ninguna amenaza o condena por parte del papado puede apartarlos de su obligación. Los únicos bienes temporales que el papa y la Iglesia pueden exigir por derecho divino son aquellos imprescindibles para su subsistencia y para el cumplimiento de su misión.

K. DIALOGUS III

Es ésta seguramente la obra política de mayor plenitud que nos ha legado Guillermo de Ockham. Por ello es lástima que solo conozcamos los dos primeros tratados de los nueve que anuncia en el prólogo, aunque quizá sean ellos los que, en cualquier caso, deparasen mayor interés.

Éstos son los titulados *De potestate papae et cleri* y *De potestate et iuribus romani imperii.* El resto debiera ser de índole histórica y tratar respectivamente sobre Juan XXII, Luis de Baviera, Benedicto XII, Miguel de Cesena, Guiral Ot, el propio Guillermo de Ockham y el resto de protagonistas de las polémicas en que el autor se vio comprometido. La identificación más o menos probable que hace Brampton entre el tratado tercero y el CEPI, el quinto y CB, y el sexto y OND no parece suficientemente atestiguada (Brampton, «Introduction», en: *The «De imperatorum»*, 57).

No está claro si fue Ockham quien dejó su trabajo inacabado o fueron los copistas quienes lo mutilaron por una u otra razón. El descubrimiento por Scholz de un fragmento desconocido (*Unbekannte.* II, 392-5), continuación de lo ya editado por Goldast, hace razonable pensar que quizá solo fueron escritos en su integridad los dos primeros tratados (los teóricos), mientras que la composición del resto no era tan importante para Ockham después de obras como OND, CEPI, CI o CB (cf. Brampton, «Introduction», en: *The «De imperatorum»*, 4, líneas 7-9, y Miethke, *Wilhelm von Ockham Dialogus,* 247).

¿De qué fecha procede entonces lo que conocemos? Para Baudry es posterior a CB (1337-1338) y seguramente también a AP (1339), que no menciona D III cuando sería bien oportuno. Además, ese mismo prólogo supondría vivo al sucesor de Juan XXII (Goldast, *Monarchia.* II, 771, líneas 30-1). En conclusión, Baudry sitúa D III entre 1339 y 1341, formando así un importante bloque literario-político con otras obras fundamentales como B. Estamos, pues, ante el período de mayor madurez y de mayor producción ockhamista en el ámbito político (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 215-6).

En cuanto al contenido, y puesto que será el objeto central del presente estudio, baste aquí con indicar que responde bien al título de los dos tratados: sobre la potestad del papa y del clero, y sobre la potestad y derechos del imperio y el emperador. Por último, ya que sigue en pie la necesidad de una edición crítica de D III, puede ser oportuno citar aquí los manuscritos a partir de los cuales deberá trabajarse:

Prólogo y Tratado I:

París, Mazarine, 3522 (478), fols. 200-246b (s. XIV).

Basilea, A VI (s. XV).

Francfort del Main, Staatsbibliothek, lat. quart. 4, fol. 272d (s. XIV).

Londres, Lambeth 168 (s. XV).

Tratado II:

París, Nacional, lat. 3657, fols. 210-87 (s. XIV).
París, Nacional, lat. 14619, fols. 122a-159c (s. XV).
París, Nacional, lat. 15881, fols. 185a-229b (s. XIV).
París, Mazarine 3522, fols. 149a.-198bis; otra copia en fols. 246b-297b (s. XIV).
París, Univ. 226, fols. 189a-212d (s. XV).
París, Arsenal 517 (s. XV).
Auxerre 252 (213), fols. 88-140 (s. XIV).
Dijon, 340 (249), fols. 299v-377v (s. XV).
Toulouse, 221 (I, 162) (fin del s. XIV).
Basilea, A VI, 5.
Nápoles, Nacional VII.
Francfort del Main, Staatsbibliothek, lat. quart. 4 (fin del s. XIV).
Londres, Lambeth 168 (s. XV).
Roma, Vaticana lat. 4115, fols. 27r-133v (s. XV).
Roma, Vaticana lat. 4098 (s. XV)[75].

L. BREVILOQUIUM

«Comienza (...) el breviloquio acerca del principado tiránico sobre las cosas divinas y humanas, especialmente sobre el imperio y sus súbditos, usurpado por algunos llamados sumos pontífices» (Scholz, *Wilhelm von Ockham*, 39; solo se conoce un manuscrito —Ulm 6076-08, D 4—, descubierto y editado aquí por Scholz). Con este *incipit* suficientemente significativo se abre una de las obras más importantes de Ockham y quizá la que mayor eco ha tenido[76]. Ello se explica sobre todo por su

[75] Baudry, *Guillaume d'Occam*, 291-2, donde se contienen también otros datos complementarios como algunos *incipit* y *explicit*.

[76] Incluso contamos con una traducción española del texto íntegro que hasta hoy se conoce: Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa* (Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián), Tecnos, Madrid 1992, 221 pp. Es una lástima que la única obra ockhamista vertida a nuestra lengua presente algunas carencias notables: el estudio preliminar se fundamenta en bibliografía de muy segundo orden (como la *Historia de la Filosofía* de Copleston), y ofrece datos de dudosa exactitud o incompletos (como la enumeración de fuentes políticas de Ockham) cuando no silencia

intencionada brevedad y por el método de exposición abierta de sus opiniones (frente a la extensión y el disfraz en forma de diálogo objetivo que presenta la obra magna del escritor inglés).

Así, están presentes atributos primordiales de la política ockhamista como la concepción de la ley evangélica como ley de libertad, o la distinción *regulariter-casualiter* (clave para distinguir el ámbito de actuación tanto del poder espiritual como del temporal). De esta manera, contribuye a una lectura más segura de obras como D III, y aclara algunos aspectos concretos como la relación de Ockham con Marsilio de Padua (uno de los temas de mayor interés para Baudry, *Guillelmi de Occam Breviloquium*, xix, donde subraya la distancia entre ambos autores medievales). Por si fuera poco, ofrece también datos de interés para el estudio de la personalidad y la biografía del autor.

Es por ello una lástima que B nos haya llegado incompleto, troncado en una frase del capítulo 5, libro VI. Diversas indicaciones de la obra misma permiten conjeturar que el resto trataría de la potestad pontificia en el ámbito espiritual, la posible sujeción del papa a las leyes civiles, y quién pueda juzgarlo en caso de herejía (Baudry, *Guillelmi de Occam Breviloquium*, pp. xiii-xiv). Sin embargo, no parece posible por ahora precisar la extensión o el peso de lo que falta; teniendo en cuenta la segunda parte del título (... *specialiter autem super imperium et subiectos imperio...*) podría afirmarse que contamos con la mayor parte de la obra.

En cuanto a la datación, uno de los términos está fijado en la referencia a *Redemptor noster* de Benedicto XII (28 de noviembre de 1336) y otro por la alusión a este pontífice como todavía reinante (murió el 25 de abril de 1342)[77]. Si la alusión del prólogo al *Dialogus* se refiere a su tercera parte (1339-1341), quedaría como probable una horquilla

---

otros (¿cómo no mencionar la magna edición crítica de la *Opera Philosophica et Theologica* cuando en la bibliografía se citan estudios sobre este ámbito de pensamiento?). Más importante, no se indica cuál es la fuente de la traducción (el único manuscrito que se conoce, las ediciones críticas de Scholz o Baudry, o bien alguna traducción); apenas identifica las citas que hace Ockham en el texto, y, sobre todo, la traducción misma deja bastante que desear (por ejemplo, en las pp. 7, 9, 15, 24, 33, 39, 56, 104, etc.).

[77] Uno de los textos de Baudry presenta una errata sobre esta última fecha (*Guillelmi de Occam Breviloquium,* vii), mientras que aparece correctamente en el otro (*Guillaume d'Occam,* 218).

entre 1339 y 1342. La crítica se inclina a pensar en 1340 o 1341 (Miethke, *Wilhelm von Ockham Dialogus,* 247, coincide en esto con Baudry, *Guillaume d'Occam,* 218, que revisó al alza la fecha que él mismo había ofrecido con anterioridad en su *Guillelmi de Occam Breviloquium,* vii), pero no hay por ahora datos definitivos.

M. OCTO QUAESTIONES

El origen y el título posterior de esta obra estarían motivados por ocho preguntas que se hicieron a Guillermo de Ockham, quizá en relación al *Tractatus de iuribus regni et imperii Romani* (1340) de Lupold de Bebenburg. La *excusa* es creíble al ser Ockham consejero de la corte imperial y bien conocido de los medios en que se desarrollaba la polémica papado-imperio en la primera mitad del siglo XIV. Además, el autor del *Tractatus* se situaba en un punto intermedio peligroso para las pretensiones de Luis de Baviera: el título de rey de los romanos lo concedería la elección misma de los príncipes, pero para ser emperador sería preciso además el reconocimiento, aprobación, coronación y consagración por parte del papa (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 219ss.).

Por tanto, el tema principal del texto es el modo de sucesión de los emperadores y los derechos que les son propios. Para desarrollarlo, Ockham ha de realizar una investigación histórica que, como es natural, no se ajusta en su rigor a los cánones actuales, pero que es uno de los principales valores del texto (Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 10, quien poco más adelante —p. 12— señala también otro valor fundamental de la obra: su *via media*). Por lo demás, también aparecen otros asuntos de sobra conocidos como la pobreza franciscana o la visión beatífica (y las herejías de Juan XXII al respecto).

La discusión de las ocho preguntas se lleva a cabo recuperando el método del *Dialogus*, es decir, *recitando* las distintas opiniones sin que el autor tome partido abiertamente por una de ellas. La justificación es también aquí el servicio a la verdad, de manera que el lector atienda no a la personalidad de quien escribe, sino al contenido. Con todo, parece posible rastrear la postura de Ockham en cada caso siguiendo dos reglas que también son aplicables al *Dialogus:* examinar el peso de cada argumentación y desde cuál de ellas se pasa revista a las demás

(criterio interno), y comparar el pensamiento de OQ con el de sus otras obras políticas fundamentales (criterio externo) (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 13, quien, siguiendo estos criterios, ofrece ahí mismo un elenco de las que serían opiniones del autor; en cualquier caso, el *diálogo objetivo* de OQ refuerza la importancia de B como la sola obra de los escritos políticos nucleares de Ockham en que éste muestra a las claras su pensamiento, aunque no tenga la talla de D III).

La datación no es tampoco fácil en este caso, aunque puedan ofrecerse unas fechas límite. Por una parte, Lupold de Bebenburg termina su *Tractatus* en febrero de 1340 (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 220); por otra, parece que aún no habría llegado hasta Ockham la noticia de la muerte de Benedicto XII el 23 de abril de 1342 (Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 2; cf. Offler, «The origin of Ockham's *Octo Quaestiones*», 323-32). Esto nos deja todavía un margen entre mediados de 1340 y el primer semestre de 1342.

N. CONSULTATIO DE CAUSA MATRIMONIALI

La lucha entre las principales familias nobiliarias por el control de Centro-Europa va a mezclar una vez más asuntos estrictamente políticos con otros de índole religiosa. La dinastía de Luxemburgo había conseguido casar a Juan Enrique de Moravia con Margarita Maultasch para controlar así el Tirol, de la que ésta era heredera. Sin embargo, la ausencia de sucesores (de la que se culpaba al marido) y las intrigas de los nobles (con la colaboración de Luis de Baviera) acabaron en la expulsión de Juan Enrique del Tirol. El plan del emperador era sencillo: casar ahora a su hijo viudo, Luis de Brandenburgo, con Margarita (Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 270-1). Sin embargo, dos problemas se interponían: el primer matrimonio de ella y el parentesco en tercer grado de los futuros contrayentes (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 223). Dado el enfrentamiento con el papado, el emperador no podía esperar la dispensación de ninguno de estos impedimentos (una competencia que, por lo demás, siempre había reconocido al pontífice); por otra parte, los obispos alemanes, que, proclives al imperio, se cuidaron ahora de intervenir en una materia sobre la que habían sido expresamente prevenidos por el papa. No obstante, a pesar de las

dificultades, el nuevo matrimonio se celebró en febrero de 1342 (Offler, *Guillelmi de Ockham.* I, 271).

Sin conocer muy bien los detalles del proceso, sí sabemos que Luis de Baviera echó mano de sus consejeros para resolver el caso. Como resultado, ven la luz el *Defensor minor* de Marsilio de Padua y la *Consultatio de causa matrimoniali* de Guillermo de Ockham. El primero presenta cuestiones similares a las del *Defensor pacis*, pero además plantea el problema específico de quién es competente para declarar el divorcio en caso de impotencia o consanguinidad; difícilmente sorprende que su respuesta sea el legislador humano (cf. *Defensor minor*, XV-XVI; el capítulo XV está reproducido completamente en su obra *Tractatus de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*).

La respuesta de Ockham es, como de costumbre, mucho más matizada. Los grandes principios en los que fundamenta su solución no son nuevos; ya han aparecido en B, OQ o AP (ley evangélica como ley de libertad, plena sucesión de los emperadores paganos por parte de los cristianos, negación de la *plenitudo potestatis* pontificia basada en textos como Mt 16,19). A partir de esos principios, el autor desarrolla dos líneas argumentativas: Como correspondía a los emperadores paganos entender en los casos de matrimonio (incluso después de Cristo, cuando no hay nada contrario a ello en la ley divina, y puesto que la ley cristiana no suprime los justos derechos de los infieles), así le corresponde también al emperador actual, Luis de Baviera. Más aún, incluso si se aceptara que el matrimonio no fuera competencia imperial, en este caso, por *epikeia*, el emperador tiene derecho a intervenir, pues se trata de una situación de urgencia en que está comprometido el bien común. Como no ha habido verdadero matrimonio entre Margarita y Juan Enrique, no hay ninguna ley divina que impida las nuevas nupcias, y en consecuencia el emperador puede seguir adelante con sus planes.

Esta presentación del problema supone claramente que el matrimonio entre Luis de Brandenburgo y Margarita Maultasch (febrero de 1342) no se había producido todavía. En cuanto al *terminus a quo* debe ser la expulsión de Juan Enrique del Tirol (noviembre de 1341). Estos datos dejan como fecha de composición un estrecho margen entre finales de 1341 y principios de 1342.

Ñ. *DE IMPERATORUM ET PONTIFICUM POTESTATE*

El que es quizá último escrito de Guillermo de Ockham pudo estar motivado por su deseo de ofrecer un compendio abarcable, inteligible, en primera persona, de su obra político-polémica (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham.* III, 164). Este propósito lo emparenta con B, aunque quizá ahora pudo impulsar el proyecto la anticipación de una muerte próxima[78]. Contiene dos partes claramente distintas por tema de estudio y por disposición formal. En la primera arremete una vez más, a través de veintiséis capítulos, contra la plenitud de poder que se han arrogado algunos papas; contraria a la ley evangélica, tal plenitud es además responsable de muchos de los males que aquejan a la sociedad del momento; asumiendo el carácter propio de su función espiritual, el papa no pierde sino que gana en gloria. La segunda parte nos retrotrae a las primeras preocupaciones políticas de Ockham: se trata de una lista de veintiocho errores de Juan XXII sobre la pobreza y otros de la bula *Redemptor noster* de Benedicto XII.

Se desconoce la fecha exacta de composición, pero una vez más el texto contiene algunos datos significativos. Si la alusión del prólogo al *Dialogus* se refiere como parece a la tercera parte de éste, la obra fue escrita después de 1341; más aún, se sugiere que ya se ha producido la elección de Carlos de Moravia como emperador (11 de julio de 1346). Por otra parte, supone que Luis de Baviera todavía vive (murió el 11 de octubre de 1347), y se toma cada vez más como cierto que Ockham mismo murió en abril de 1347. Esto nos deja un plazo de varios meses entre el verano de 1346 y la primavera de 1347 (Brampton, «Introduction», en: *The «De imperatorum»*, 97-98; cf. Baudry, *Guillaume d'Occam,* 232).

[78] Si se admite 1284 como fecha aproximada de su nacimiento, Ockham tenía ya sesenta y dos años en 1346, edad avanzada para aquella época. Recordemos que Marsilio vive unos sesenta y cuatro años (1275/1280-1342/1343), Agustín Triunfo aproximadamente cincuenta y seis (1270/1273-1328), santo Tomás quizá no llega a los cincuenta (ca.1225-1274) y Pelayo sobrepasa los setenta casi de manera excepcional (1275/1280-ca.1353).

O. DE ELECTIONE CAROLI QUARTI

Las circunstancias en que surge esta obra son más claras que otras cuestiones sobre ella. Luis de Baviera muere de manera trágica en octubre de 1347, después de haber sido protagonista de la pugna papado-imperio en uno de sus últimos episodios. La vía queda libre para Carlos de Moravia, que recibe incluso el apoyo de Clemente VI. Este ofrece la reconciliación a los partidarios del emperador difunto a condición, entre otras cosas, de reconocer a Carlos de Moravia como cabeza del imperio. Sin embargo, la dureza de las cláusulas y algún escándalo en su aplicación producen una reacción contraria tanto al nuevo emperador como al papa (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 236-7).

EC sería la respuesta de Ockham ante esa situación. En realidad, se trata sobre todo de una crítica a Clemente VI, que notoriamente se ha desviado de la fe y de las costumbres de la Iglesia; por eso ha perdido todo privilegio que pudiera tener, merece ser depuesto como papa y es menor que el último de los católicos. En este caso, el emperador, con el clero y el pueblo romano, puede juzgarlo.

Es claro que resuenan aquí las ideas y el espíritu de Ockham y, sin embargo, su autoría no es clara. El primer problema está en la transmisión: solo conocemos la obra a través de la reproducción de Conrado de Megenberg en un tratado suyo de 1354 que pretende refutar al autor inglés, y, si es cierto que cita a Ockham como autor, admite también que lo hace de segunda mano. Así, mientras estudiosos como Mulder o Scholz han dado por buena la autenticidad, otros como Hofer la han puesto en duda (además del problema de la transmisión, por otras razones como el silencio sobre el *Dialogus* o la búsqueda de reconciliación por parte de Ockham en sus últimos años) (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 237-8). Entre los que se inclinan por la duda hay que añadir al menos a Brampton («Ockham and his alleged authorship of the tract 'Quia saepe iuris'», 30-38). Baudry, por su parte, rechaza los argumentos de estos últimos, pero concluye de esta manera: «La obra parece tener a Guillermo por autor. Pero, como la duda sigue siendo posible, no lo utilizaremos [EC]» (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 239).

El intento de datación puede ofrecer alguna luz más. Por una parte, no parece que el conflicto se haya solucionado ya (a favor de Carlos de Moravia), lo que remite a una fecha anterior a agosto de 1348. Por otra,

la fórmula de sumisión criticada puede ser la publicada por el papa el 29 de noviembre de 1347. De ser así, el período más probable de composición es el primer semestre de 1348. Ahora bien, si aceptamos abril de 1347 como fecha de la muerte de Ockham ¡difícilmente pudo escribir EC! Por tanto, lo más prudente parece dudar que el escrito haya salido de la pluma del franciscano, al menos tal y como hoy lo conocemos. En esta línea, Miethke ofrece la hipótesis de que pudo ser escrito por un estudiante utilizando materiales de Ockham (Miethke, *Wilhelm von Ockham Dialogus,* 247).

* * *

El pensamiento político de Ockham, que comenzó a gestarse en buena parte debido a las circunstancias en las que el autor se encontró, siguió marcado por éstas como hemos tenido oportunidad de comprobar. Las obras más polémicas son fruto directo de esta cercanía a la realidad de su tiempo. Y, sin embargo, estos escritos están suponiendo ya una teoría más o menos completa, que se pondrá de manifiesto en las grandes obras teóricas. Entre éstas, a pesar de la dificultad del método escogido por el autor, el *Dialogus* descuella tanto por su profundidad como por su extensión. Nunca perderá de vista las condiciones reales de la política contemporánea, pero alcanzará una altura teórica superior a muchas otras que pueden haber fundado una suerte de *leyenda negra* ockhamista. Todo ello justificará que el *Dialogus* sea elegido como centro del presente trabajo.

III. PUNTO DE PARTIDA: LA DISPUTA SOBRE LA POBREZA

5. EN LA SENDA DE SAN FRANCISCO

Como se ha tenido oportunidad de comprobar en las páginas precedentes, Guillermo de Ockham deja a un lado la ocupación directa en sus tratados filosófico-teológicos para introducirse de lleno en otros ámbitos de pensamiento. La primera obra de segura atribución en esta nueva etapa es *Opus nonaginta dierum*, un texto dedicado a la polémica sobre la pobreza, problema suscitado por el perturbador carisma de san Francisco algo más de un siglo atrás. OND es uno de los últimos exponentes de esa disputa (y en este sentido no ofrece nada radicalmente nuevo), pero también uno de los más ricos y extensos (frente a la multitud de panfletos en la línea de lo que el mismo Ockham escribió alguna vez).

Sin embargo, esto no sería suficiente para dedicarle un espacio como el presente. Hay algo más, que, sin aparecer a primera vista, puede descubrirse a través de la lectura de los textos: *paupertas* y *potestas* no son temas ajenos en el pensamiento del autor. Por eso ha parecido oportuno dedicar una parte de este trabajo a la cuestión de la pobreza. Por una parte, haciendo historia somera de esta controversia apasionante (en el presente capítulo); por otra, examinando el pensamiento ockhamista al respecto (capítulo 6).

A. SAN FRANCISCO, VIDA Y OBRA[79]

Una aproximación desde el punto de vista intelectual al concepto de pobreza en san Francisco tropieza enseguida con una dificultad:

[79] Para una bibliografía mínima al respecto me parecen notables estas referencias. Una, clásica, es la de los artículos del *Dictionnaire de Théologie*

en vano se buscará una definición como tal, una aproximación filosófica al tema. En primer lugar porque el santo de Asís no tenía ni formación ni mentalidad académica, y, más importante aún, porque su relación con la pobreza no fue *de gabinete*, sino, primaria y casi únicamente, una experiencia profunda de su vida, que procede de la intimidad (mística) con Cristo y su Evangelio (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, 33). De ahí surgen sus reservas a la hora de dar una regla para la comunidad franciscana, y las dificultades para interpretarla una vez escrita de manera que pudiera responder a las necesidades de todo tipo propias de una Orden en proceso de expansión[80].

No obstante, por encima de las diferencias historiográficas (cuya revisión puede hacerse empezando por el capítulo 1 de Lambert, *Franciscan Poverty*, 1-30), parece claro que respecto al problema fundamental de si Cristo y los apóstoles vivieron la pobreza, san Francisco está convencido de que así fue. Por eso, se trata ante todo de imitar a Cristo tal y como lo conocemos en el Evangelio: «La regla y la vida de los frailes Menores es ésta, conviene a saber: guardar el Santo Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo, viviendo en obediencia, sin propio y en castidad»[81].

Catholique (vid., por ejemplo, «spirituels», «fraticelles»). Otra cita obligada es Lambert, *Franciscan Poverty*. Más reciente y en la perspectiva de Ockham el tomo I de Damiata, *Guglielmo d'Ockham*, titulado *El problema de la pobreza evangélica en los siglos XIII y XIV. Origen del pensamiento político de G. de Ockham*; hasta la p. 389 hace la historia de la cuestión en diez capítulos, desde san Francisco a Ockham. Cualquiera de estas obras ofrece abundante bibliografía complementaria. Desde otro punto de vista, más literario, son muy interesantes: Pardo Bazán, *San Francisco de Asís (Siglo XIII)*, y Green, *Frère François*.

[80] Por si fuera poco, Francisco mismo entiende que no debe glosarse la *Regla* (cf. Damiata, I, 14). Lambert, sin embargo, establece una distinción inteligente entre la observancia de la *Regla sine glossa* (como escribe en el *Testamento*) y la observancia *ad litteram*. No es casualidad que esta última expresión nunca aparezca en los textos de Francisco: su deseo era la observancia de la *Regla* no en su letra sino en cuanto a la vida y el espíritu de los que era expresión (Lambert, *Franciscan Poverty*, 36). En consecuencia, afirma también el estudioso inglés, se desacredita la tradición espiritual que pretende el seguimiento *ad litteram* de la *Regla* (ib., 35); la justificación de esta tendencia estaría en otra parte.

[81] «Regla segunda de los frailes menores», en: Francisco de Asís, *Sus escritos...*, 21. La «Primera regla» dice: «La regla y vida de estos frailes es ésta, conviene a saber: vivir en obediencia, en castidad y sin propio, y seguir la doctrina

Ahora bien, ¿pobre de hecho o pobre de derecho? La pregunta parece ajena al santo italiano, que no se planteó la cuestión en términos jurídicos como se hará luego en un contexto ya abiertamente polémico. ¿Pobre de espíritu o pobre en la exterioridad? Tampoco esta pregunta tendría mucho sentido para san Francisco, al menos como disyuntiva; la respuesta es necesariamente conjuntiva. Aun cuando pueda ganarse la vida con el propio trabajo, ser mendicante es parte del fraile menor como una manera de sentirse siempre extranjero, peregrino, humilde (Francisco de Asís, *Sus escritos...*, 9 —«Regla primera»). En cuanto al dinero, la prohibición es radical; san Francisco conoce bien sus peligros y trata de eludirlos, siempre por asociación con el Señor (Francisco de Asís, *Sus escritos...*, 8 —«Regla primera»).

Así pues, solo la enfermedad del hermano puede dar pie al uso del dinero, ni siquiera otras necesidades como el vestido, la comida o el estudio. Además, la palabra *pecunia*, que acompaña con cierta frecuencia a *dinero*, añadiría a la prohibición de moneda cualquiera de sus sustitutos (Lambert, *Franciscan Poverty*, 40). ¿Se extiende este veto a la propiedad o dominio? Una vez más encontramos que conceptos como éstos (sobre todo en el sentido jurídico preciso que se buscará después) son ajenos a la *Regla*. Así, en el mismo capítulo de la *Regula non bullata*, el dedicado al trabajo, san Francisco reconoce por una parte que es lícito a los frailes tener los instrumentos necesarios para su labor, y, a continuación, prohíbe la propiedad de los lugares donde moren (Francisco de Asís, *Sus escritos...*, 8 —«Regla primera»). Si se tiene en cuenta el principio de cada *Regla* (vivir *sin propio*) y, lo que es más, su *espíritu* de radicalidad (Lambert, *Franciscan Poverty*, 38, que subraya la frecuencia con que aparecen términos como *nullus*, *nihil*, *nullo modo* y similares), la balanza se inclina claramente hacia la ausencia de cualquier propiedad dentro de la Orden; pero las discusiones jurídicas posteriores fueron ajenas al santo. En todo caso, la renuncia al dinero es

---

y vida de Nuestro Señor Jesucristo» (ib., 3). Puede notarse que los textos de las *Reglas* están colmados de citas evangélicas, pero no de otras fuentes (al menos de manera explícita). Se entiende ahora que la discusión *teórica* sobre la pobreza de Cristo y los apóstoles en el siglo XIII y principio del XIV tenía su fundamento en la cuestión *práctica* de la pobreza franciscana tal y como la vivió el fundador de la Orden, es decir, como *imitatio Christi*.

más constante y uniforme que la renuncia a la propiedad, al menos en común (Damiata, I, 18-9, matizado por Lambert, *Franciscan Poverty,* 43, 66). La solución que se aplicará generalmente será, por ejemplo, el uso de lugares cuya propiedad está en manos de instituciones o particulares. Pero es cierto que hay ya una cierta tensión entre el ideal de altísima perfección y el crecimiento de la Orden que mira tanto a una vida eremítica como al apostolado popular. Con todo, en la mente de Francisco no parecía haber diferencia entre un estado de vida y otro con respecto a la pobreza (Lambert, *Franciscan Poverty,* 57); de hecho, las referencias en las *Reglas* al pasaje de la primera misión apostólica (Lc 10 y paralèlos) son constantes.

Estas tensiones se expresan a partir del viaje del santo a Oriente (1219). Durante el viaje, los dos vicarios que deja en Italia tratan ya de dulcificar el rigor de una pobreza vivida hasta entonces con alegría, provocación para muchos. La *Regula non bullata* (1221) manifiesta esa pugna, y mucho más la *Regula bullata* (1223), aunque ambas sean de la mano de san Francisco. Digamos que muestran un cierto compromiso entre el orden de los principios y el principio de realidad. Este último se irá imponiendo de tal manera que, caso poco frecuente en la historia de las órdenes, el fundador dejó de ser ministro general en vida, ocupando su lugar Pedro Cattani y después fray Elías.

Junto a las *Reglas*, el otro gran documento de san Francisco a este respecto es el *Testamento.* Según Damiata es fruto tanto del realismo como de la fidelidad del santo. La primera le permite ver que hay en la Orden nuevas necesidades y también voluntades diferentes a la suya; le permite también temer los peligros que puedan derivarse de esta situación. La fidelidad, por su parte, le impide abandonar su carisma. Por eso, el *Testamento* acepta realidades nuevas (como las sedes fijas), pero prohíbe el recurso a la Santa Sede y también cualquier glosa a la *Regla* con el solo motivo de mantenerse fiel al ideal de la pobreza. En este sentido, el *Testamento* no contiene ninguna prescripción nueva respecto a la *Regla.* San Francisco lo entiende ante todo como confirmación de ésta, animado por sus compañeros más cercanos y ante la proximidad de su muerte. Sin embargo, en un futuro inmediato se convertirá en uno de los caballos de batalla de toda la controversia (cf. Damiata, I, 30).

B. DEL CARISMA A LA ORGANIZACIÓN DE UNA GRAN ORDEN

El cometido de este apartado es mostrar, siempre a grandes rasgos, cuál fue la evolución de la Orden desde la muerte de su fundador (3 de diciembre de 1226) hasta los albores del siglo XIV, en vísperas de la profesión franciscana de Ockham y de su posterior toma de partido sobre la pobreza. Para ello nos servirán tres personajes que pueden considerarse expositores de otras tantas vías dentro de la Orden. Se trata de fray Elías (o la reforma *conventual*), Hugo de Digne (*padre de los espirituales*), y san Buenaventura (ensayo de *via media*)[82]. A un lado quedan los pormenores de una lucha a menudo enconada (resuelta a veces con la intervención del *brazo armado* —cf. Lambert, *Franciscan Poverty,* 195 y 197 sobre la intervención de Bonagracia; 211 y 215 sobre la de Cesena), y que tiene múltiples protagonistas (más importantes casi siempre por su vida que por su obra intelectual).

1. FRAY ELÍAS (ca. 1181-1253).— Fue uno de los que tomó las riendas de la Orden aun en vida de su fundador. Personaje complejo, seguramente fue elegido como ministro general porque se esperaba que mediase entre las dos tendencias: por una parte tenía gran afecto por Francisco, por otra la capacidad de gobierno y las simpatías de los ministros (que en general estaban en desacuerdo con el santo).

Sin embargo, lo que con él se produjo en la Orden puede considerarse una verdadera revolución, pues ni en su vida privada ni en la pública se pareció demasiado a san Francisco. Con él los frailes menores caminaron decisivamente hacia el poder y la grandeza. Y para ello no le faltaron ni capacidades ni apoyos (cf. Lambert, *Franciscan Poverty,* 71ss., que resume la figura de fray Elías como «la gran oportunidad perdida» —ib., 74). Él fue, por ejemplo, quien hizo construir la basílica de Asís, o quien por primera vez pasó por alto la prohibición de manejar dinero. Las quejas y el malestar suscitado por estas medidas fueron respondidas con energía por fray Elías (Damiata, I, 38). La solución ya antes aludida vino ahora a institucionalizarse cada vez más como medio para justificar los nuevos rumbos: el ministro general

[82] Vid., por ejemplo, Oliger, «spirituels», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. XIV-II, col. 2525, 2626-7; Vernet, F., «fraticelles», en: ib., t. XVI-I, col. 773.

actuaba en nombre del papa o de los donantes, verdaderos propietarios de todos los bienes[83]. Como quiera que sea, el descontento contra Elías fue en aumento y culminó en su deposición por el capítulo general de 1229. Sin embargo, la radicalidad del carisma primero en cuanto a la pobreza estaba ya tocada, seguramente para siempre.

Puede que, llegado este punto, estemos tentados de dibujar una versión maniquea de la historia de la Orden. Sin embargo, el hecho de que el mismo Francisco de Asís acogiera de algún modo las nuevas situaciones que se planteaban, y el hecho no menos relevante de que eran muchos, y en ocasiones de gran talla, los que optaban por una vía *conventual*, nos pondrán sobre aviso (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, 93). Fray Elías y sus sucesores tenían ante sí una tarea nada fácil, y para cuyos interrogantes no había casi nunca respuestas concretas ni en la *Regla* ni el *Testamento* del fundador: ¿cómo organizar una Orden que en muy poco tiempo pasó de unos pocos hermanos a varios cientos, extendidos rápidamente por Europa?, ¿cómo acercarles a lo que la Orden era en verdad cuando no se contaba ya con el testimonio próximo de su fundador?, ¿cómo preparar a los miembros para la tarea apostólica, cada vez de mayores dimensiones?, ¿cómo regular la vida de las comunidades?, ¿cómo atender al sostenimiento y a la residencia de tantos frailes?, ¿podían rechazarse los privilegios pontificios que trataban de facilitar todos esos cometidos? (cf. Oliger, «spirituels», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV-II, col. 2525).

Estas necesidades y dificultades tanto *ad intra* como *ad extra* no podían dejar de afectar al alto ideal de perfección evangélica y de pobreza. Para construir conventos, iglesias, capillas, oratorios, para los frailes y para los fieles que a ellos se acercaban, ya no bastaban los humildes medios del principio. Para ofrecer una preparación intelectual digna se necesitaban estudios, bibliotecas, profesores.

Este último problema puede ser un buen ejemplo para observar la transformación realizada respecto al espíritu de Francisco. Los *conventuales* no buscaban la formación intelectual por sí misma, por vanagloria,

[83] El espaldarazo definitivo a esta fórmula lo darán Gregorio IX en *Quo elongati* (1230) y, más aún, Inocencio IV en *Ordinem vestrum* (1245). Seguirá en vigor hasta que Juan XXII renuncie a la propiedad de los bienes franciscanos en la primera versión de *Ad conditorem* (1323; se retractará en la segunda, de la misma fecha).

o razón similar. Ante las crecientes necesidades pastorales, los frailes, pensaban, han de tener una preparación adecuada para poder predicar, confesar, etc. Esto lo comprenderían (y lo promoverían dentro de la Orden) en especial aquellos que como Pedro Cattani (primer sucesor de san Francisco como ministro general) tenían ya una sólida educación. Pero aquí mismo estaba la discrepancia. En primer lugar, san Francisco, acentuando una vez más las diferencias frente a las órdenes monásticas, promovió la actividad pastoral de los frailes; sin embargo, ésta debía ser secundaria respecto a una vida evangélica, pobre, casi eremítica. Por si fuera poco, a la hora de predicar (y él mismo, no siendo sacerdote, pidió permiso para poder hacerlo) no se trataba de llegar al pueblo a través de la oratoria, sino del testimonio de vida; por tanto, hasta la predicación debía ser *pobre* (Damiata, I, 40-3). Sin embargo, y con la concurrencia de causas varias, lo que al principio era accesorio llegó a ser una de las ocupaciones fundamentales de la Orden, hasta el punto de que, de alguna manera, también podía llamarse de *predicadores*.

2. HUGO DE DIGNE.— Otro personaje franciscano de los primeros tiempos que nos puede permitir una mejor comprensión de la polémica sobre la pobreza, en que Ockham se introducirá más tarde, es Hugo de Digne (muerto ca. 1255). Autor de varios tratados sobre la pobreza, interesa aquí sobre todo su *Expositio super Regulam fratrum Minorum* (Sisto, *Figure del primo francescanesimo...*, 159-324; la *Expositio* se citará con la página correspondiente a esta edición). Fue el primer comentario privado a la *Regla* franciscana, y sus posturas han valido a su autor el apelativo de *padre de los espirituales* (vid., por ejemplo, Oliger, «spirituels», col. 2532 y también 2522). Por eso merece la pena que tengamos una perspectiva de ellas, aunque somera.

Ministro provincial, buen orador, bien formado intelectualmente, cercano al joaquinismo[84], Hugo de Digne echa en falta la intensidad del carisma primigenio, y cree que la Orden ha perdido tanto que debe reformarse según la persona misma de san Francisco y según el ideal de la *Regla* (oportunidad que pudo tener, quizá tardíamente, siendo ministro general su amigo Juan de Parma). Pero ¿cómo escribe un

[84] Cf. Oliger, «spirituels», col. 2544. Aunque dedique escaso espacio al caso concreto de Hugo de Digne (pp. 76-7), merece siempre la pena consultar sobre estos temas a Henri de Lubac, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore. I.*

comentario a ésta, queriendo ser fiel al fundador, cuando éste había prohibido formalmente toda glosa? Confiesa hacerlo por obediencia y después de haberse informado bien; por lo demás, dada su brevedad y lo oscuro de algunos lugares, la *Regla* necesita de esta especie de comentario literal mínimo.

Para Hugo, lo primero que destaca en la obra de Francisco es la indisolubilidad del vínculo entre la *Regla* misma y el Evangelio, y entre éstos y la pobreza y la humildad (cf. *Expositio*, 162; el título del primer capítulo, que comienza en esa página, dice: «Regula et vita minorum fratrum hec est, scilicet Domini nostri Jesu Christi sanctum evangelium observare»). Según esto, los franciscanos están obligados a la pobreza, que es su insignia, su distintivo. Bien es cierto que se trata ante todo de una virtud interior, pero justamente la medida de tal virtud la constituye su ejercicio efectivo, individual y común (*Expositio*, 244, citando a Mt 19,21).

Tal principio es incompatible con la propiedad y, más aún, precisa Hugo de Digne (versado tanto en el derecho canónico como en el civil) es incompatible con el derecho a la propiedad. Igualmente queda vedado cualquier contrato, y el uso del dinero incluso a través de la figura del ecónomo (alguien ajeno a la Orden que podía ejercer como tesorero de la comunidad; san Francisco ya había previsto el *amicus spiritualis*: «Regla segunda», 23; cf. «Primera regla», 9; cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, 84-85, 93, 96-97). Tampoco se consiente litigar (en su sentido más técnico de acudir al juez para que resuelva una disputa), ni almacenar provisiones (aunque el autor de la *Expositio* reconozca que se trata de un problema complejo, y que en caso de necesidad o de una utilidad mayor puede hacerse una excepción, siempre limitada en la cantidad y en el tiempo).

Hugo de Digne no ignora posibles objeciones: ¿es posible un planteamiento semejante cuando es ilícito privarse de lo necesario para la vida?, ¿no ha de contar con los medios imprescindibles quien se dedica a la alabanza de Dios y al apostolado? Una vez más aparece en este contexto la distinción entre el uso y la propiedad: el primero no conlleva la segunda (otro tema que aparece con frecuencia en Ockham), y la propiedad ha de ser ajena a los franciscanos en todas sus formas. La pobreza efectiva, en lo interior y en lo exterior, es signo y bandera de los frailes menores, tal y como expresa la mendicidad. Esto es así hasta el punto que ni siquiera el papa puede relevar del voto de pobreza ni

modificar su contenido (Hugo de Digne, «De finibus paupertatis», en: Sisto, *Figure del primo francescanesimo*, 332-3).

Ha surgido ya aquí el problema de cómo deba considerarse el estudio en relación a la pobreza, y las tensiones que esto creaba cuando, por ejemplo, la fraternidad se rompía al haber dentro de la Orden misma *magistri* que tenían *socius*, secretarios o servidores a ellos destinados (Damiata, I, 43; cita a Felder, *Storia degli studi scientifici nell'Ordine francescano,* 331-2). El asunto está presente también en Hugo de Digne, y de una manera significativa. Según la *Regla*, todos los franciscanos están obligados al trabajo. Ahora bien, hay un trabajo material y otro espiritual; en este último se incluye también el estudio. Las dos maneras de trabajar son para él equivalentes; no hay duda de la legitimidad del estudio para un franciscano y lo único que ha de evitar es permanecer ocioso (*Expositio*, 237-8). Así, también un autor como el que acaba de ocuparnos (nada sospechoso de *conventualismo*) parece hacer concesiones respecto al contenido primero de la *Regla*, pues los únicos libros mencionados en las dos versiones que conocemos son los breviarios (y eso limitados a aquellos que efectivamente pueden rezar con ellos), y cuando se habla de la predicación, las preocupaciones van por otro lado y más bien se acude al ejemplo de despojo propio de los primeros discípulos enviados (cf. Lc 9).

3. SAN BUENAVENTURA.— Una tercera figura de los primeros tiempos de la Orden, cuyo estudio puede ser de utilidad aquí, es san Buenaventura (ca. 1217-1274). En él se reúnen seguramente una vocación cierta y sincera por la pobreza, y un talante equilibrado, moderado, que sin duda necesitaba en su tarea al frente de los franciscanos. Sus escritos sobre el tema que nos ocupa son numerosos: *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica, Apologia pauperum contra calumniatorem, Determinationes quaestionum circa Regulam fratrum Minorum, Expositio super Regulam fratrum Minorum,* etc.[85]. A menudo se trata de composiciones de índole polémica, respondiendo a otros

[85] En la edición crítica del Collegium S. Bonaventurae de Quaracchi (1882-1902), las obras mencionadas ocupan estos lugares: *Quaestiones disputatae,* t. V, 117-98; *Apologia pauperum,* t. VIII, 233-330; *Determinationes quaestionum,* t. VIII, 337-56; *Expositio super Regulam,* t. VIII, 391-438. En castellano contamos con la edición bilingüe de la BAC, de donde extraeré las citas que sigan: Buenaventura, *Obras. VI.*

autores, conocidos (como, en los dos primeros escritos mencionados, Guillermo de Santo-Amor o Gerardo de Abbeville respectivamente) o desconocidos. Además, lo que en san Francisco había sido una experiencia vital es ahora teóricamente justificado desde el punto de vista teológico, incluyendo, como ya lo hacía Hugo de Digne, la precisión de que la pobreza es ante todo la renuncia al derecho de propiedad (cf. Lambert, *Franciscan Poverty,* 102; cf. p. 66; Damiata, I, 137).

Uno de los puntos que ejemplifican bien la cuestión es la disputa en torno a la bolsa (*loculi*) de Judas Iscariote, uno de los apóstoles elegidos por Cristo (cf. Lambert, *Franciscan Poverty,* 63-65, especialmente la nota 4 de la p. 63). Para san Buenaventura no constituye objeción contra la pobreza del Señor; éste accedió a ello siempre perentoriamente y en vista de una utilidad mayor (ayudar a los necesitados, enseñar a los buenos, etc.). Pero aquellos motivos han desaparecido, de manera que no hay ya justificación para no abrazar la pobreza absoluta (Buenaventura, *Apología de los pobres,* c. vii, nn. 35-37, pp. 535-7; cf. *Cuestiones disputadas,* c. ii, art. 1, pp. 65ss.).

Por tanto, el uso del dinero por parte de Cristo (no la propiedad) cumple una función pedagógica (válida también para la Iglesia del momento) que representa, no obstante, una excepción en la regla de su vida y de su enseñanza: ésta no es otra que la pobreza absoluta. No hay momento de la vida de Jesucristo en que la pobreza no esté presente, y lo que él experimentó de manera radical lo recomendó a los apóstoles, que sin duda lo llevaron a cabo (Buenaventura, *Apología de los pobres,* c. vii, n. 7, pp. 497-9). El estudio de los *Hechos de los Apóstoles* lleva a diferenciar entre propiedad en común y propiedad particular. Buenaventura cree que la pobreza de Cristo y de los apóstoles supuso la carencia de cualquier dominio, pero, mostrando una vez más su moderación, avisa contra cualquier menosprecio de quienes abrazan la pobreza manteniendo la propiedad en común. La pobreza tiene sus grados, que indican a su vez las escalas de la perfección; pero que alguien abrace un modo de vida menos perfecto no equivale a afirmar que viva en la imperfección. Por si fuera poco, Cristo aconsejó la pobreza, no la mandó como obligación universal (cf. Lambert, *Franciscan Poverty,* 131).

Como se verá más adelante, hablando ya de Ockham, lo que en el fondo echa en cara Buenaventura a alguien como Gerardo de Abbeville es que no ha entendido, que no discierne las diferentes realidades

comprometidas en el problema. Así, no distingue los niveles de perfección ni tampoco diferencia entre el simple uso (lo único que tienen los franciscanos), el usufructo, la posesión y la propiedad. Por tanto, los franciscanos son como hijos que voluntariamente no están manumitidos todavía: todo lo que usan, incluidas las cosas fungibles, es propiedad de la Iglesia, que actúa como *paterfamilias* (algo en lo que insistirá Ockham hasta afirmar que no son ni siquiera dueños de lo que comen y beben). Desde el punto de vista económico-jurídico puede tener razón el de Abbeville, pero no desde la perspectiva espiritual, que es la que cuenta en este caso; por eso la distinción mencionada, que una y otra vez encontramos como clave de la disputa, ha sido reconocida incluso por el papado (Gregorio IX, *Quo elongati*; cf. Damiata, I, 146).

De acuerdo con esto, la pobreza es entendida por san Buenaventura en su dimensión interior, espiritual, pero, a la vez, ésta reclama la realidad tangible, la privación vivida en carne. Solo así la predicación del Evangelio será creíble y, más aún, se adelantará la experiencia del Paraíso (Buenaventura, *Apología de los pobres*, c. ix, n. 19, pp. 597ss.).

Y, con todo, estas posturas tan en consonancia con el carisma primitivo[86], han de ser contempladas junto a otras en que ese carisma queda matizado y adecuado a las nuevas circunstancias (cada uno juzgará si para bien o para mal). Un caso paradigmático es de nuevo el del estudio (Buenaventura, *Apología de los pobres*, c. xii, n. 13, p. 673). El trabajo manual, tan encarecido inicialmente, queda casi excluido de la vida franciscana bajo el gobierno de Buenaventura; por el contrario, insistirá en el estudio, presentando a un san Francisco preocupado por el saber. ¿Qué le llevó por esta *via media*? Es probable que su carácter moderado le empujase, por una parte, a una sincera admiración del carisma de Francisco y, por otra, a escuchar la voz de la prudencia (sobre todo en sus tareas de gobierno), buscando un cierto compromiso y equilibrio que, además, hacía más accesible a muchos el ideal franciscano (cf. Damiata, I, 186-7).

---

[86] Hasta incluso llegar, quizá a pesar suyo, a posturas joaquinitas próximas a las de Juan de Parma (ministro general en cuya condena él participó) y en principio ajenas al fransciscanismo (vid. Lambert, *Franciscan Poverty*, 114ss. para una somera comparación entre los dos ministros generales). Con todo, su moderación puede verse claramente expuesta en un texto como *Apología de los pobres*, c. vii, n.º 16, p. 511.

C. TOMA DE POSTURA DE LOS PAPAS

Una vez más, el tema desborda con creces los límites que en este trabajo pueden dedicársele. De ahí la necesidad de dibujar un esbozo, que en este caso tendrá tres rasgos fundamentales, siempre tomando como punto de referencia algunas de las declaraciones pontificias más importantes: en primer lugar, haré alusión a las más próximas a san Francisco; después a las de Nicolás III, Clemente V y, finalmente, a las de Juan XXII, ya en relación directa con Ockham. *Opus nonaginta dierum*, la primera obra fundamental del período polémico-político de éste, puede considerarse un comentario a *Quia vir reprobus* de Juan XXII contra Miguel de Cesena. En escritos sucesivos, las constituciones de Juan XXII (o mejor, destituciones, como las llama Ockham a veces) aparecerán una y otra vez.

1. HONORIO III Y LOS PRIMEROS TIEMPOS.— Será este papa quien confirme definitivamente la *Regla* mediante la bula *Solet annuere* del 29 de noviembre de 1223 (*Bullarium Franciscanum* I, n. XIV, pp. 15-19). El carisma de san Francisco era así reconocido de pleno derecho por la Iglesia. Es un primer paso. La historia hasta aquí esbozada contiene también frecuentes intervenciones pontificias que, de una u otra manera, afectan a la pobreza. Las razones son múltiples: desde la ayuda bien comprensible a una Orden que empezaba, hasta la necesidad de articular la organización concreta de un grupo que crecía con enorme vigor, la pretensión de convertir a la Orden en un instrumento apostólico de primera fila, o el imperativo de resolver las querellas internas y salvaguardar la ortodoxia (pues lo que en principio era solo un carisma, enseguida llevó a cuestiones dogmáticas, y no solo exegéticas o pastorales).

Como quiera que sea, estas intervenciones de la máxima autoridad eclesial fueron muy discutidas en su momento, y aún hoy la historiografía no se muestra unánime al dar un juicio al respecto: ¿adaptación necesaria (dadas las circunstancias cambiantes) y legítima (hecha por la santa sede, sin cuya aprobación la misma *Regla* no tendría validez)?, ¿disolución de lo más característico de la nueva Orden (la pobreza rigurosa) y traición al espíritu de san Francisco (por ejemplo, dejando a un lado el *Testamento* y su prohibición de glosar la *Regla*)?... Para entenderlo, Damiata sugiere una doble lectura: en el terreno de los principios,

se afirma la dignidad y el valor de la pobreza; pero en el campo de la aplicación práctica se condesciende y se mitiga la radicalidad primera (Damiata, I, 110 y 122).

Entre las bulas que aquí interesan especialmente, quizá la primera es *Quo elongati* de Gregorio IX del 28 de septiembre de 1230 (*Bullarium Franciscanum* I, n. LVI, pp. 68-70; Eubel, *Bullarii franciscani Epitome*, 229-31). El papa afirma en primer lugar su derecho como pontífice a interpretar la *Regla*, que, además, es distinguida del Evangelio con claridad (la primera consecuencia es que los franciscanos no están obligados por todo lo contenido en éste, solo por los tres consejos recogidos en el voto). También se separa la *Regla* del *Testamento* de san Francisco, de manera que los preceptos de este último no obligan (señaladamente los contrarios a la glosa de la *Regla* y al recurso al papa). Por otra parte, acepta que los franciscanos no poseen nada ni en particular ni en común; todo lo que tienen lo usan simplemente, y se mantiene la propiedad de los donantes. Sin embargo, acepta dos de las figuras que van a ser más problemáticas en el futuro, la del nuncio y la del amigo espiritual. ¿Su riesgo? Convertirse en la práctica en personajes interpuestos para el manejo libre y amplio de bienes, algo expresamente prohibido en la *Regla*.

Estos peligros no harán sino crecer bajo Inocencio IV. Su *Ordinem vestrum* del 14 de septiembre de 1245 (Eubel, *Bullarii franciscani Epitome*, 238-9) sigue limitando la relación *Regla*-Evangelio, convierte al nuncio en un verdadero ecónomo del cual pueden echar mano los superiores cuando lo crean oportuno, y acentúa la figura jurídica según la cual el papa es el propietario de todos los bienes de que los franciscanos usan. Este último punto, por ejemplo, planteará problemas de índole jurídica (¿es posible una propiedad de la que quizá nunca se use porque está en otras manos?) y moral (¿que ausencia de propiedad es aquella que permite, de hecho, el uso sin límites?). Estas objeciones, sobre todo la primera, estarán presentes en las escritos de Juan XXII contra Ockham y sus compañeros.

2. DE NICOLAS III A CLEMENTE V.— Con Nicolás III y su *Exiit qui seminat* del 14 de agosto de 1279 (*Bullarium Franciscanum* III, n. CXXVII, pp. 404-16; Eubel, *Bullarii franciscani Epitome*, 290-300) entramos en un período de mayor interés teórico. Después de la experiencia carismática originaria, el problema fundamental fue su traducción práctica, la organización de la Orden. En el curso de las fuertes disensiones que

este segundo paso creó, se echó en falta una clarificación teórica sobre la pobreza. Concluiremos seguramente, al final de este capítulo, que el ideal primero también sufrió en esta etapa.

El documento de Nicolás III que aquí interesa, tan invocado después por Ockham, afirma de entrada la inspiración divina de la obra de Francisco, y quiere ser fiel a su intención. Su ideal se inspira verdaderamente en la vida y en la enseñanza de Cristo y de los apóstoles, y la *Regla* se corresponde con el Evangelio, a la par que no contradice la justicia ni la prudencia ni tampoco tienta a Dios (a la fe en la providencia se une el mandato de una vida mendicante y de trabajo) (*Bullarium Franciscanum* III, 405; vid. también pp. 406-7).

Para comprender mejor el uso que los franciscanos hacen de los bienes, *Exiit qui seminat* distingue estos conceptos: propiedad, posesión, usufructo, derecho de uso, y simple uso de hecho (*Bullarium Franciscanum* III, 408). Los frailes menores carecen en verdad de todo derecho, y solo les corresponde el llamado simple uso. Esta precisión conceptual-jurídica, que garantiza la posibilidad, digamos *legal*, de la vida franciscana en pobreza, será uno de los centros de la controversia posterior, sobre todo la que tendrá lugar entre Juan XXII y Guillermo de Ockham. Adelantando objeciones del primero de ellos, Nicolás III admite que el derecho civil tiene razones para rechazar la distinción entre uso y propiedad en los términos en que él la hace, pero, a la vez, reclama su legitimidad desde el punto de vista cristiano. El derecho canónico ha de abrir un hueco para una figura que permite la santificación, aunque no esté contemplada en el derecho romano que inspira mayoritariamente la legislación civil[87].

Ahora bien, el uso que de esta manera queda legitimado es del todo particular: se trata del llamado *usus pauper*, es decir, el de quien profesa y vive en una pobreza radical y efectiva[88]. Por tanto, la figura jurídica

[87] *Bullarium Franciscanum* III, 408-9. Me parece éste un buen ejemplo de *via media* o, si se prefiere, de *distinción coordinada*: se proclama la especificidad por naturaleza de los dos ámbitos (una faceta más de la distinción natural-sobrenatural), pero se establece un punto de encuentro. El uso carente de cualquier derecho que los franciscanos ejercen pertenece solo al derecho canónico; por otra parte, el papa (o el donante) es el propietario de los bienes afectados, de manera que el derecho civil puede saber a qué atenerse en caso de conflicto.

[88] Este término, *usus pauper*, llegará a ser uno de los más denostados por los *conventuales* (o Comunidad), y puesto en relación con la polémica figura

del *simplicem facti usum* no justifica todo aquello que supere lo necesario para una vida sobria; en concreto, sigue vigente la prohibición de manejar dinero, salvo en caso extremo, algo que debe discernir la prudencia de los superiores (*Bullarium Franciscanum* III, 408). En consecuencia, la postura global de la bula es netamente favorable a las tesis franciscanas, y lo es desde el punto de vista asumído en el seno de la Orden por san Buenaventura (Lambert, *Franciscan Poverty*, 143-5).

El otro gran documento pontificio que es obligado tratar aquí nos sitúa ya en la víspera misma de la actividad polémico-política de Guillermo de Ockham. Se trata de *Exivi de paradiso*, hecha pública por Clemente V el 6 de mayo de 1312 (*Bullarium Franciscanum* V, 80-6). Esta bula buscaba el equilibrio asumiendo, por una parte, lo que el papa consideraba como el mejor espíritu franciscano, y, por otra, condenando cualquier abuso, tanto de los espirituales como de los conventuales (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, 199-201, y la valoración un tanto optimista, al menos desde el punto de vista *espiritual*, de Damiata, I, 221).

Como Nicolás III, comienza afirmando la consonancia del carisma franciscano con la voluntad de Cristo. Los frailes están obligados por lo preceptuado en la *Regla* y por los tres consejos evangélicos principales (no por todo el Evangelio). La pobreza toca a la propiedad en particular y en común, y cuanto llega a ellos es propiedad de la Iglesia; así pues, se mantiene que los frailes menores solo tienen un uso de hecho. Por eso no pueden intervenir en contrato alguno. Se corrigen abusos contra la pobreza (huertos, viñedos, graneros, etc.), y se insiste en la vida mendicante; solo cuando no es posible lograr lo suficiente son lícitos otros medios que, como cuestión de principio, siguen siendo extraordinarios. Sin embargo, muchas de estas medidas quedan a merced de la discreción de los superiores (*Bullarium Franciscanum* V, 84).

Bien recibido por los *espirituales*, no terminará de satisfacerles, en especial al no admitir que el *usus pauper* se deduzca necesariamente del voto de pobreza. Sin embargo, y para insatisfacción a su vez de los *conventuales*, niega que la postura a favor de tal *usus* sea herética, reconociendo así de alguna manera su relación con la vocación franciscana (*Bullarium Franciscanum* V, 85; cf. Oliger, «spirituels», col. 2534).

---

de Juan Olivi. (Para una información mínima, pero adecuada sobre éste, pueden consultarse dos clásicos: el artículo correspondiente en el *Dictionnaire de Théologie Catholique* y Lambert, *Franciscan Poverty*, 151ss., en especial p. 156 y su nota 3).

3. JUAN XXII.— Es éste el último gran protagonista pontificio en la disputa sobre la pobreza evangélica. Nacido en Cahors ca. 1245, estudia en París y en Orleáns, siendo su fuerte el derecho civil y canónico, pero no la teología (uno de los reproches que le hará Ockham). Canciller de Roberto de Nápoles, fue luego obispo de Aviñón, a donde, elegido papa en 1316, trasladó la curia. En cuanto a su personalidad, las fuentes lo presentan como frugal en su vida privada y trabajador, pero demasiado espontáneo y apasionado en sus reacciones, y confiado en sí mismo con exceso (Boehner, *The Tractatus,* 10; Baudry, *Guillaume d'Occam,* 96; cf. Mollat, *Les papes,* 44ss.).

Si viene a cuento referirse de esta manera a la persona del papa es porque, en general, es aquí donde se han encontrado razones para comprender sus tomas de postura, seguramente menos heréticas de lo que pensaba Ockham, pero también más escandalosas de lo que el mismo papa estaba dispuesto a admitir. Así, su escasa formación teológica, aunada a la confianza en sí mismo, le llevaría a intervenir con poca fortuna no solo en la disputa sobre la pobreza evangélica, sino también en el campo de la escatología, con varios sermones sobre la visión beatífica que no por estar inspirados de alguna manera en la doctrina de santo Tomás causaron menos estupor (cf. la introducción de Dykmans en *Les sermons de Jean XXII*). En fin, señala Damiata[89], su mentalidad de jurista y de hombre de gobierno le impediría apreciar en sí mismas delicadas cuestiones de índole espiritual (Damiata, I, 307). Las intervenciones que a continuación veremos parecen dar la razón al estudioso italiano, inclinando a dudar de que Juan XXII entendiera la especificidad franciscana o, al menos, que le fuera simpática.

El primero de sus documentos que importa resaltar aquí es *Ad conditorem canonum* del 2 de diciembre de 1322 (*Bullarium Franciscanum* V, 233-46). Juan XXII había hecho una consulta a diversas personas sobre la cuestión teórica de la pobreza. Para garantizar una respuesta libre, había levantado incluso la prohibición hecha por Nicolás III de añadir nada de importancia a la *Regla,* lo que ya podía ser significativo de la actitud del nuevo papa (bula *Quia nonnunquam* del 26 de marzo de 1322)[90]. Ante esta situación y el hecho sorprenden-

---

[89] Damiata, I, 307.

[90] *Bullarium Franciscanum* V, 224-5. La cuestión fundamental sobre este punto era el rango dogmático de la bula *Exiit qui seminat* de Nicolás III; si se trataba de

te de que no se hubiera pedido la opinión de la Orden (cf. Damiata, I, 337), el capítulo general de Perusa (30 de mayo al 7 de junio de 1322) compuso un manifiesto cuyos puntos principales son los siguientes: pedir al papa que revoque el permiso de glosar la *Regla* concedido en *Quia nonnunquam;* comunicar a toda la cristiandad que la pobreza absoluta de Cristo y los apóstoles había sido confirmada por *Exiit qui seminat, Exivi de paradiso,* e incluso *Quorundam exigit* (Juan XXII, en: *Bullarium Franciscanum* V, 128-30 —7 de diciembre de 1317); y la inmutabilidad de las declaraciones papales de mayor rango.

Estos tres temas tenían suficiente importancia y suficientes consecuencias para que Juan XXII respondiera de inmediato (por ejemplo, la alegada inmutabilidad de los documentos precedentes sobre la pobreza le ataba las manos frente a una posterior declaración). *Ad conditorem canonum* es ciertamente una respuesta tajante. En primer lugar, renuncia a cualquier derecho que los papas tuvieran sobre los bienes de la Orden, y suprime la figura del procurador que era el intermediario al efecto entre la cabeza de la Iglesia y los franciscanos. Las razones esgrimidas, además del tono, son fuertes: la propiedad de la Iglesia en este caso es imaginaria, y los frailes fingen carecer de intereses. En segundo lugar, la perfección evangélica no está ligada intrínsecamente con la pobreza, sino con la caridad; la opción por la pobreza es incluso un obstáculo para esta última, pues la carencia de bienes no implica ausencia de preocupaciones (por ellos), al contrario. El tercer asunto importante es la declaración de que el uso es inseparable de la propiedad; en las cosas fungibles esto es evidente; en las que no lo son, el uso conlleva al menos un cierto derecho, es *usus iuris,* y quien tiene derecho es propietario.

La respuesta por parte de la Orden no se hizo esperar, y corrió a cargo de Bonagracia de Bérgamo, nombrado procurador en el capítulo

---

un documento administrativo, nada impedía que un sucesor suyo tomase medidas contrarias a lo en él determinado; pero si pretendía ser un texto con autoridad dogmática, ¿cómo podía cambiarlo Juan XXII? Es probable que, con Lambert, deba afirmarse que no hay respuesta fácil (*Franciscan Poverty,* 145; cf. pp. 227-8): formalmente, la bula carecía del peso imprescindible para ser intangible; sin embargo, la intención del pontífice parece firme. El punto de vista de Baudry es más conciliador, señalando que la dificultad estaba en la poca voluntad de entenderse por ambas partes (Baudry, *Guillaume d'Occam,* 109-110).

de Perusa. Su *Appellatio* es respetuosa en lo formal, pero dura en su contenido. Por su parte, la réplica de Juan XXII será inmediata y enérgica: Bonagracia ingresará en prisión por orden suya y allí permanecerá durante casi un año. Pero hay más aún: el papa hace una segunda redacción de *Ad conditorem* en que reconoce la propiedad eclesial de todos los bienes no fungibles de la Orden. Sin embargo, esto no puede considerarse como un cambio radical: menos de un año después, el 12 de noviembre de 1323, la bula *Cum inter nonnullos* (*Bullarium Franciscanum* V, 256-9) declara hereje a quien afirme que Cristo y sus apóstoles no tuvieron nada ni en particular ni en común, queriendo significar que carecieron de derecho alguno sobre las cosas. Aún podría argüirse que se salvaba el contenido último de *Exiit qui seminat* en cuanto ésta, siguiendo a Buenaventura, reconocía que Cristo y los apóstoles habían tenido bienes en algún momento, aunque solo por *condescendencia*. Sin embargo, la condena de la pobreza de Cristo, tal y como era entendida en la Orden, no dejaba lugar a dudas (cf. Lambert, *Franciscan Poverty*, 239-40).

El 10 de noviembre de 1324, Juan XXII publicará aún otro documento con fuerte implicación personal y críticas sin matiz alguno contra sus enemigos. *Quia quorumdam* (*Bullarium Franciscanum* V, 271-80) pretendía acabar con la polémica de una vez por todas. Juan XXII criticará sobre todo la distinción franciscana entre lo afirmado por el papa *per clavem scientiae in fide ac moribus* (*ex cathedra*, de manera infalible), y lo dicho *per clavem potestatis* (es decir, las cuestiones administrativas, ciertamente falibles). Luego todo lo declarado por el papa es en verdad inmutable; lo que ocurre es que, a su juicio, él no ha modificado nada de lo sostenido por sus predecesores, sino que los frailes menores son los que malinterpretan (*pro domo sua*) las afirmaciones de aquellos respecto a la relación *Regla*-Evangelio, la perfección cristiana, la propiedad, el uso, etc. En fin, denuncia una vez más como herética la doctrina franciscana sobre la pobreza absoluta de Cristo y de los apóstoles, fundamento de su propia pobreza (cf. Damiata, I, 360).

La pretensión pontificia de zanjar de una vez por todas la cuestión quedará en el terreno de los deseos. Ya sabemos que no será así y que las circunstancias van reuniendo a personajes de primer interés para nosotros como Bonagracia de Bérgamo, Miguel de Cesena y, sobre todo, Guillermo de Ockham. El enfrentamiento entre el ministro general de la

Orden y el papa Juan XXII llegó a un punto en que aquél optó por evadirse de la curia aviñonense junto a sus cofrades más próximos.

La respuesta del papa será pronta. Además de deponer a Cesena de su cargo, redactará la bula *Quia vir reprobus* (*Bullarium Franciscanum* V, 408-449) del 16 de noviembre de 1329. Respondiendo a la primera apelación del ministro general, Juan XXII reafirmó que sus posturas no entraban en contradicción con las de sus predecesores; que la pobreza de Cristo y de los apóstoles no es una cuestión de fe, pero que ciertamente el Señor tuvo derecho a todo bien (aunque de una manera como hombre y de otra como Dios), y que su pobreza consistió entonces en elegir no disfrutar de ellos; que los apóstoles tuvieron cosas en propiedad particular o común (aunque haya que distinguir varios momentos en su vida) y que les era lícito litigar ante los tribunales; en fin, que la perfección cristiana es vivir en la caridad y no en la pobreza (que, por otra parte, es definida como ausencia de *cupiditas* y no de riquezas), y que el uso de hecho, comunitario además, es una pura invención franciscana, una forma de hablar. Por todo ello, dice, la condena de Cesena como hereje está más que justificada.

* * *

En fin, este recorrido de algo más de un siglo por el desarrollo de la cuestión franciscana puede concluirse reconociendo con Lambert la poca fortuna de la intervención en la polémica por parte de Juan XXII. Quizá ninguno de sus predecesores llegó a tanto, pues no solo destruyó las pretensiones de los *menores* más radicales, sino el mismo concepto de pobreza tal y como lo habían defendido gentes de tal talla intelectual y de tal moderación como Buenaventura (cf. Lambert, *Franciscan Poverty,* 208).

Así pues, ha llegado el momento de examinar el propio pensamiento de Ockham. Tener en cuenta todo lo anterior no explicará su pensamiento *more geometrico,* ni tampoco justificará la dureza panfletaria de algunos pasajes contra sus enemigos, pero sin duda ayudará a *comprender* el texto, aquel que va desarrollándose desde la *Opus nonaginta dierum* (como gran obra sobre la pobreza) hasta el *Dialogus* (como el escrito fundamental en el terreno propiamente político).

6. LA POBREZA SEGÚN GUILLERMO DE OCKHAM

A. RELEVANCIA DE LA DISPUTA SOBRE LA POBREZA PARA LA POLÍTICA DE OCKHAM

1. ORIGEN CIRCUNSTANCIAL.— La cuestión de la pobreza cambió la vida personal, intelectual y también académica de Guillermo de Ockham. No conocemos ningún escrito suyo de índole política ni referido al tema concreto de la pobreza anterior a su huida de Aviñón (1328). Sin embargo, la discusión en torno a la pobreza ha sido una de las más intensas en toda la Iglesia, al menos desde la vertiginosa ascensión de la orden franciscana (principios del siglo XIII), es decir, bastante antes de que el mismo Ockham abrazase esta misma *religio* (ca. 1302). Como franciscano no se le podía escapar tal problemática, pero solo podemos hacer hipótesis sobre su verdadera postura antes de su encuentro en Aviñón con Miguel de Cesena (aún general de la Orden; fue depuesto en 1328, sucediéndole Guiral Ot) y también con otros franciscanos llamados a la ciudad francesa precisamente para responder sobre estos problemas, mientras que Ockham solo había sido llamado respecto a proposiciones de índole filosófico-teológica denunciadas por John Lutterell (vid. el capítulo 3).

Por tanto, fue en Aviñón donde Ockham se vio envuelto en una cuestión que, dentro de su trayectoria intelectual, no era *suya*. De otro modo ¿hubiera vuelto un día a Oxford para retomar su carrera académica como *magister*, ocupado siempre con la teología y la filosofía? De lo que pudo pasar nada es posible decir, pero sí es cierto que la huida de Aviñón y la subsiguiente condena no fueron causadas por las

proposiciones que le llevaron hasta la ciudad del *midi* francés, sino por la polémica en torno a la pobreza (EFM [OP III, 6, 9ss.]).

2. ILACIÓN DEL PENSAMIENTO.— Ahora bien, la pregunta que puede surgir de inmediato es si el problema de la pobreza entronca o no con los temas políticos que son objeto de este trabajo (sobre todo la relación entre la potestad civil y la potestad eclesiástica) o si bien se trata solo de una circunstancia que condujo a Ockham hasta las cuestiones políticas a través del enfrentamiento directo con un papa, Juan XXII, al que él juzga como herético y del que la historia de la Iglesia guarda un recuerdo ambiguo (cf. Mollat, *Les papes*, 38ss.; y también la introducción de Dykmans, *Les sermons*).

La Parte II de este trabajo ha querido dejar claro que al menos se da la segunda posibilidad: si no se preocupó antes de cuestiones como la pobreza o la articulación de poderes (al menos intelectualmente y dejando constancia de ello), cabe pensar que no lo hubiera hecho si no encuentra en Aviñón a sus hermanos franciscanos convocados allí ante la perseverancia de las disputas en torno a la pobreza[91].

Pero si atendemos ahora a la evolución de los escritos ockhamistas a partir de 1328 podremos observar una coherencia interna que va más allá de la circunstancialidad. Su primera gran obra es OND (ca. 1333), cuyo tema único, a través de tantas páginas como la componen, es la pobreza. Para Ockham, Juan XXII ha caído en la herejía al condenar la pobreza de Cristo y de los apóstoles tal y como la definían quienes querían seguir más de cerca en la letra y en el espíritu la *Regla* y el *Testamento* de san Francisco. Y es precisamente la herejía la ocupación central de la primera parte del *Dialogus*, mientras que *De dogmatibus papae Ioannis XXII* está dedicado ante todo a la otra gran polémica que suscita Juan XXII: la visión beatífica. A su vez, la herejía plantea el problema de quién puede juzgar al sumo pontífice, y, una vez declarado hereje, quién puede hacer efectiva la deposición pertinente. Con ello

[91] Por otra parte, es conveniente recordar que ni Miguel de Cesena ni Bonagracia de Bérgamo eran personajes prontos a los extremos fáciles; el primero había sido elegido general por el conjunto de la Orden (también por los *conventuales* o rama más acomodaticia) y como tal, y junto a Bonagracia, había reprimido a los *espirituales* y *fraticelli*. Vid. Oliger, «spirituels», y Vernet, «fraticelles».

estamos abocados a las preocupaciones de las cuatro grandes obras políticas de Guillermo de Ockham, a saber el *Dialogus* III, el *Breviloquium*, *Octo quaestiones* y *De imperatorum et pontificum potestate:* cuál es el origen, cuál la naturaleza, cuál el ámbito de ejercicio de la potestad civil y de la potestad eclesiástica; cuáles son sus límites; cómo se distinguen, cómo pueden articularse, complementarse, solaparse ocasionalmente, etc.

Pero la relación entre las dos cuestiones, la pobreza y la política, va más allá hasta adentrarse en similitudes de fondo. Citando solo algunas, la primera consiste en el origen remoto del *dominium* y de la *potestas:* ambos surgen con ocasión del pecado original, pero no causados por éste; se trata, pues, de dos realidades que convienen a los hombres dada su actual condición de *homo viator*. En segundo lugar, el origen próximo de la pobreza tal y como querían vivirla los franciscanos y el origen inmediato de la *potestas ecclesiastica* es también uno solo: la palabra y el ejemplo de Cristo, Hijo de Dios que como hombre renunció a toda propiedad y a todo poder coactivo o político. Por último, la vía que Ockham escoge es la misma en ambos casos, la intermedia: ni es imperialista ni tampoco joaquinita o *fraticello*, critica los excesos pontificios pero acepta el primado y la función de la jerarquía, procura por todos los medios recuperar el carácter espiritual de la potestad eclesiástica pero no le niega ni la propiedad de los bienes ni el desempeño *ocasional* del poder temporal. En consecuencia, merecerá la pena que comencemos el camino por donde Ockham mismo lo hizo. En el trayecto una obra brilla con luz propia, la *Opus nonaginta dierum*[92].

3. OPUS NONAGINTA DIERUM.— Si Ockham huyó de Aviñón en mayo de 1328, hasta 1333 no encontramos una obra suya personal y de peso. Ésta es justamente la que dedica al tema de la pobreza (cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. I, 289, que cita a Miethke, *Ockham's Weg*). ¿Qué ha hecho Ockham hasta entonces? Parece haber estado

[92] Como ejemplo de textos del *Dialogus* en que se pone de manifiesto explícitamente la relación entre la primera y la segunda etapa del pensamiento político del *Venerabilis Inceptor*, valgan D III.I, lib. II, caps. ii y xxix, y D III.II, lib. II, cap. xxiii. Para más detalles sobre el carácter y la datación de OND, vid. *supra*, el apartado B del capítulo 4.

ocupado en el estudio de los escritos y en la composición de pequeños tratados o panfletos que tendrían un marchamo comunitario, el del grupo de franciscanos asilados bajo la protección de Luis de Baviera[93].

Opus nonaginta dierum es titulada así por el autor, que en la conclusión excusa los posibles errores por la prisa con la que ha debido trabajar (OND 124 [OP II, 857,459ss.]), componiendo la obra en solo tres meses. El propósito de Ockham es hacer un comentario de texto de tres documentos de Juan XXII referidos a la pobreza, aunque siempre partiendo de un cuarto, *Quia vir reprobus*. Así, cada capítulo presenta una estructura común: reproducción textual de este último documento pontificio, crítica por parte de *los impugnadores*, y un comentario *ad litteram* de algunas expresiones concretas. Ockham pretende tomar una distancia y una objetividad frente a la discusión que no se corresponden con los hechos. Él está física y mentalmente con los *impugnantes* de Juan XXII, aunque su opinión pueda diferir en algún momento (vid. OND 124, ib.).

El conjunto de la obra se estructura de esta manera: Comienza con un prólogo (que incluiría el capítulo 1, referido a *Quia vir reprobus* y a la ilegitimidad de la deposición de Miguel de Cesena que allí se contiene), continúa con el tratado propiamente dicho (estudio de *Ad conditorem canonum*, capítulos 2 al 81; *Cum inter nonnullos*, capítulos 82 al 119; *Quia quorundam*, capítulos 120 al 123), y termina con un capítulo, el 124, a modo de conclusión.

En lo que sigue, trato de rastrear el pensamiento de Ockham sobre la propiedad, desde su origen remoto hasta el siglo XIV, y la fase de la polémica sobre la pobreza que se desarrolla en este período. Desde el punto de vista personal, es claro que fue esto último lo que llevó al *Venerabilis Inceptor* a adentrarse en investigaciones que hasta ese momento le habían sido más o menos ajenas.

[93] Por cierto, un grupo que, como se ha visto en la biografía de Ockham, estaba cada vez más aislado y que, aun en Munich, no recibiría siempre comprensión y simpatía; sin duda, por todo ello, la convivencia y el intercambio intelectual debieron ser intensos.

B. ORIGEN DE LA PROPIEDAD: SITUACION PRE Y POSTLAPSARIA

En el contexto de la disputa con Juan XXII sobre la pobreza de Cristo y sus apóstoles y discípulos, Ockham distingue entre el dominio y el uso de las cosas propios de Adán y Eva antes de la caída: «El dominio de todas las cosas temporales dado a los primeros padres fue la potestad de regir y gobernar racionalmente lo temporal sin que ello opusiera resistencia violenta, de modo que no pudiera inferirse violencia o daño alguno a los hombres. (...) Además de este dominio, les fue dada a ellos y a todos los seres animados de la tierra la potestad de usar ciertas cosas determinadas, de modo que pudieran utilizar unas y no otras» (OND 14 [OP II, 432, 74ss.]; cf. Si 17,1ss.; Gn 2,15 y 1,28).

A pesar de que en algún caso el uno y otro se confundan, Ockham distingue entre el señorío concedido exclusivamente al hombre y a la mujer para el *gobierno* de las cosas temporales[94], y el uso, común con otros animales y que supone una cierta exclusividad, puesto que con frecuencia dos no pueden utilizar un mismo objeto a la vez. Dominio y uso se distinguen también porque el segundo puede ser más amplio que el primero (caso de los ángeles, que pueden ser utilizados por los hombres, pero no son dominados por ellos) y también puede extenderse más allá (con el pecado original desaparece un cierto dominio, pero no el uso de las cosas). Ahora bien, ¿por qué la distinción entre ambos conceptos?

Ockham pretende con estas precisiones diferenciar el dominio que los primeros padres tuvieron antes del pecado original, y aquel otro del que la humanidad dispuso tras la caída: el primero era un dominio *ad libitum*, sin encontrar resistencia por parte de las cosas, los animales, etc. Así lo hacía posible algo añadido a la naturaleza, de carácter absoluto, que permitía controlar sin esfuerzo las energías de la creación que, estando siempre ahí, solo podrán manifestarse como obstáculo para el hombre una vez que éste haya perdido ese *plus* primordial. En cuanto a la relación de Adán y Eva respecto a las cosas, se trataba de un dominio

[94] Aparece ya aquí la expresión *potestas rationabiliter regendi et gubernandi*, caracterizada en este caso por tres notas importantes: se trata de una potestad sobre las cosas (no aún sobre las personas); como no va a encontrar resistencia violenta, cabe pensar que tampoco ese poder es violento, y, finalmente, como propio y exclusivo de los hombres, es racional.

común aun cuando solo existía el varón. Ockham ejemplifica esta situación, aparentemente paradójica, con el caso de un fraile que funde un convento o que accidentalmente quede solo en él: no tiene dominio propio sobre los bienes, sino que son por igual del resto de los frailes que puedan llegar. Así, cuando Eva fue creada, Adán no tenía ningún bien propio. Más aún, tampoco tuvieron propiedad en común tal como ésta se entiende tras la caída, sino un dominio común[95] (que no era exclusivo suyo, pues de él también participaban los ángeles) (OND 28 [OP II, 493,53s.]). El reparto que pudo darse entre Adán y Eva no era división de propiedades, sino distribución del uso de unas cosas y otras, manteniendo el dominio común de todo, como además es razonable pensar en virtud de la concordia y el amor matrimoniales (OND 88 [OP II, 656,118ss.]).

Ockham, conocedor del relato del Génesis y franciscano por si fuera poco, no podía pensar la situación original sino como armonía. Rota ésta, el dominio postlapsario precisará de la fuerza para ser ejercido; la naturaleza no es ya obediente al hombre y a la mujer, y éstos han de trabajar contra la oposición que encuentran en la realidad en torno suyo, una vez supeditados como están a los límites naturales. Por tanto, concluirá Ockham siguiendo su línea argumentativa, aun el dominio de los apóstoles y los discípulos de Cristo sobre las cosas es diferente al dominio de los primeros padres (cf. OND 14 [OP II, 434,153ss.]).

¿Cuál es entonces el dominio propio de la situación postlapsaria, del *homo viator*? Justamente después de la caída hay todavía un *estado intermedio* hasta llegar al dominio como propiedad, que es el estado actual. Es un dominio que se distingue tanto de la propiedad en especial

[95] Por eso la comparación de Adán con el monje es como mucho análoga. Si ese monje es, por ejemplo, benedictino o dominico puede tener propiedad en común (con el resto de los monjes), lo que de ninguna manera era el caso de los primeros padres (que no tenían el dominio que se identifica con propiedad, ni en especial ni en común). Si el monje es franciscano, el parecido es mayor, puesto que solo tiene simple uso de hecho sobre las cosas, y ello en común con sus hermanos, pero hay un propietario de las cosas que usa (la Iglesia, el papa), y en la vida presente se trata de una excepción más que de una regla. Vid. OND 28 (OP II, 492,37ss.), capítulo dedicado a demostrar la ausencia de propiedad en común por parte de Adán y Eva como doctrina afirmada en *Dilectissimis* del papa Clemente V.

(o personal), puesto que hasta entonces no la ha habido ni tampoco se han dado los cauces o la ocasión para que se dé, como de la propiedad común, pues en este caso debiera contarse con toda la comunidad para decidir sobre los bienes. Ockham caracteriza este dominio intermedio como la potestad de apropiarse las llamadas *res nullius* (OND 14 [OP II, 435,190ss.]).

Es decir, lo que hoy todavía puede acontecer cuando se encuentra una cosa sin dueño se daba respecto a todo bien en el momento posterior a la caída. Pero ¿no era ese mismo dominio el que existía previamente? El filósofo inglés subraya que esa *potestas appropiandi*, es decir, la posibilidad de una propiedad propiamente dicha (a la que, bien entendido, se puede renunciar), aparece solo *ex natura corrupta*. De manera que, a su vez, la propiedad en acto a la que da lugar tal *potestas* no es propia del estado de inocencia, sino consecuente al pecado: «Tanto el derecho de gentes como el cuidado de los hombres fueron causa de la división de dominios hecha entre los mortales. (...) La iniquidad de los primeros padres fue ocasión de la división de dominios; por tanto, si no hubieran pecado, de ningún modo hubiera tenido lugar la división de dominios; y, no obstante, [aquel pecado] no fue causa primera de esa división, sino la voluntad humana consiguiente. En cambio, la sola voluntad divina fue causa de otros dominios» (OND 92 [OP II, 669,35ss.]; vid. también un texto no menos claro en OND 26 [OP II, 484,54ss.]).

La propiedad es así una realidad secundaria, no originaria. Lo veremos confirmado más adelante desde la perspectiva del derecho. Pero ¿qué se entiende por esa propiedad introducida *con ocasión* del primer pecado? Ockham, asumiendo según él la definición de Miguel de Cesena, dice que es todo aquello propio de una persona o comunidad que puede ser reclamado contra otros incluso ante los tribunales (OND 26 [OP II, 484,33]).

Por tanto, dos notas definen la propiedad en sentido estricto: la apropiación actual de bienes y la defensa de tal dominio en juicio frente a otros. Ambas son propias de la nueva situación a que el pecado arroja a los hombres: cuando todo es común en armonía no hay lugar para los jueces; cuando cada uno (o cada grupo) afirma su propiedad sobre estos o aquellos bienes, el conflicto espera a la puerta. Sin embargo, la propiedad no es una realidad propiamente negativa; no es mal

ni pecado[96]. Al contrario, es la naturaleza racional la que dicta como oportuna para el hombre pecador la posesión de bienes, y ello hasta el punto de que la propiedad se convierte en *caso regular:* se puede renunciar libremente a ella, pero nadie puede ser obligado a tal cosa (OND 14 [OND II, 435,202ss.]). Y, no puede olvidarse, el carácter racional de la posesión es *criatura* de Dios, capacidad dada al hombre y a la mujer para guiar adecuadamente su vida. Por ello puede afirmarse que es Dios mismo quien en última instancia hace posible la propiedad, aunque, y no es un detalle sin importancia, no de forma inmediata.

Esto nos introduce en otro de los aspectos de la disputa: la consideración del dominio desde el punto de vista del derecho. Juan XXII, al empeñarse en dar a la propiedad el marchamo de derecho divino, es de nuevo el enemigo *natural* de Ockham. Si hubiera sido introducida de manera inmediata por Dios, la propiedad gozaría de una importancia que el franciscano le niega intelectual y vitalmente. Garantizada como creación de Dios, ¿no quedaba el camino expedito para afirmar sin rubor que Cristo y los apóstoles también habían sido propietarios? Más aún, ¿no quedaban las posturas franciscanas situadas fuera de juego como pretenciosas y sobre todo infundadas?

Ockham reconoce que, según el testimonio de la Escritura, es verdad que Dios introdujo de modo inmediato el dominio de algunas cosas (cf. Dt 2,4-5.9; Ex 12,36). Sin embargo, esto no es sino una excepción. Así lo demuestra la ausencia de dominio como propiedad en el estado de inocencia, y su surgimiento posterior *iure humano:* «Después de la caída, el primer dominio propio de cosas temporales fue introducido por el derecho humano o la ordenación y voluntad humana. (...) La primera división de dominios que se lee en la Escritura fue la que ocurrió entre Abel y Caín. (...) Estos dos tuvieron dominios distintos en las cosas divididas. Pero no se lee que esta división fuera hecha por precepto divino, luego la primera división de los

[96] Si acaso, puede inclinar al pecado. Sin embargo, el realismo de Ockham le impedirá considerar que todos deban privarse de aquello que ocasionalmente puede conducir al pecado. Otra cosa es que los franciscanos, al optar según los consejos evangélicos por la pobreza absoluta y abandonar así los riesgos que conlleva la propiedad, se aproximen más que otros a la suma perfección. Cf. OND 85 (OP II, 651,134ss.).

dominios fue introducida por voluntad humana» (OND 88 [OP II, 656,97ss.]).

En general, después de la promulgación del Evangelio y de las leyes temporales, toda propiedad nueva fue establecida por derecho humano y no por derecho divino ni por alguna disposición especial de Dios (OND 88 [OP II, 657,161ss.]). Sin duda, los papalistas estarían listos para objetar que las propiedades de la Iglesia son de derecho divino, y Ockham mismo adelanta la dificultad. Su respuesta es contundente a la vez que matizada: esta ordenación de Dios es general, sin determinar cosa temporal alguna. Por eso, como es de ordenación divina dar limosna a los pobres (pero éstos no poseen *iure divino* la limosna recibida), así es de ordenación divina sostener a los clérigos; sin embargo, la propiedad de esos bienes es *iure humano*, pues solo la voluntad humana determina qué bienes temporales van a ser entregados a la Iglesia. Más aún, aunque deba sostenerse en lo necesario a quienes anuncian el Evangelio y a otros clérigos, no es imprescindible otorgarles el dominio de la cosa. Si se transfiere también éste o no, eso depende de la voluntad del donante. El *usus* no conlleva necesariamente el *ius*, algo fundamental para Ockham frente a la pretensión de Juan XXII de que uno y otro son inseparables (cayendo entonces por tierra la figura según la cual los franciscanos solo usaban los bienes que les eran donados, mientras que la Iglesia en la persona del papa era su propietaria). Todo esto fue luego ordenado en el derecho canónico por pontífices y concilios generales, de manera que solo si se entiende este derecho como divino puede decirse que la propiedad de los bienes temporales por parte de la Iglesia es *iure divino*.

En resumen, hay según Guillermo de Ockham dos tipos fundamentales de dominio. El primero es originario, introducido por Dios con la creación misma, y se define como la potestad de gobernar las criaturas sin oposición; se parece más al uso de hecho que a la propiedad. El otro, secundario, es introducido por ley positiva divina o humana, y se distingue claramente del uso *de facto* de las cosas; equivale a propiedad en alguna de sus modalidades. Entre ambos tipos de dominio, un tercero, propio de la situación transitoria, y que se define como posibilidad de apropiarse bienes sin que la propiedad se haya hecho efectiva todavía.

C. RENUNCIA A LA PROPIEDAD: CRISTO Y LOS APÓSTOLES COMO MODELOS DE UNA VIDA EN POBREZA

Cristo, los apóstoles y el resto de discípulos vivieron en el período postlapsario de la humanidad. Esto era punto de partida necesariamente común para Ockham y para sus oponentes (Juan XXII, sobre todo). Sin embargo, también aquí las opciones divergirán hasta hacerse irreconciliables. Si la Biblia ha sido hasta aquí una de las referencias obligadas de la discusión, lo es mucho más a partir de este momento; los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles son fuentes de primer orden, además de los padres de la Iglesia y los documentos pontificios.

Lo que está aquí en juego es el carácter y la extensión de la pobreza evangélica, y, siendo una cuestión teórica, tiene inmediatas consecuencias prácticas. Dependiendo de qué pobreza vivieran y aconsejaran Cristo y sus apóstoles, la legitimidad de las pretensiones franciscanas será una u otra. En cualquier caso, el papa del momento no parecía tener la empatía suficiente con los seguidores de san Francisco, y, por su parte, éstos se vieron impulsados por la disputa a razonamientos y exégesis que forzaban los textos mismos sobre los que versaban. En ocasiones, Ockham no será excepción (a pesar de que en una obra como *Opus nonaginta dierum* declare que su propósito es *recitar* las distintas opiniones).

1. EL EJEMPLO DE JESUCRISTO.— Cristo es el Hijo de Dios hecho hombre para nuestra salvación, según el dogma central de la fe cristiana. Aceptado esto por los distintos protagonistas de la polémica, quedaban abiertas todavía varias cuestiones: ¿tuvo Cristo dominio sobre los bienes temporales? Y si lo tuvo, ¿de qué tipo? Ockham dedica unos capítulos centrales de *Opus nonaginta dierum* (del 93 al 96) a la discusión precisa de esta cuestión, como siempre con los textos de Juan XXII, por una parte, y la crítica de los *impugnantes,* por la otra.

En primer lugar, distingue Ockham varios modos de entender dos de los calificativos de Cristo más comunes: rey y señor. Puede alguien ser llamado rey en tres sentidos: el más amplio se refiere al gobierno de lo temporal y a todo lo necesario para su desempeño (así, se incluye tanto a un rey propiamente dicho como a un *paterfamilias*); el segundo sentido comprende el gobierno espiritual de otros (y así pueden llamarse reyes el papa y los obispos); por fin, se llama rey también a quien se

rige según la recta razón (y así lo puede ser cualquier hombre). En cuanto al señorío, éste se obtiene o bien por algún poder sobre otros, o bien por sobresalir en algo, sea ello santidad, virtud, sabiduría o riquezas (OND 93 [OP II, 673,110ss.]).

En cuanto a la persona de Cristo, también se hacen varias distinciones. En primer lugar, su naturaleza humana y su naturaleza divina, de modo que pueden serle propias unas notas según una naturaleza, pero no según la otra. Después, y conforme a Juan XXII, se diferencia también lo que al Señor le es propio en cuanto hombre desde el momento de su concepción, y lo que recibe después.

Una vez hechas estas consideraciones, merece la pena conocer aquello que Ockham tenía enfrente y quería combatir con todas sus fuerzas. Presentado como la crítica de los *impugnantes* a Juan XXII, escribe este párrafo que, por su interés, prefiero reproducir en su integridad: «Éste [Juan XXII] no solo pretende que Cristo en cuanto hombre mortal fue rey en el ámbito espiritual, o de algún modo [también] en lo temporal, sino que tuvo la suprema potestad rectora en lo temporal. De modo que no solo en cuanto Dios, sino [también] en cuanto hombre mortal y por el oficio que le fue encargado, le pertenecía juzgar en materia temporal; dividir heredades; dar leyes seculares; castigar adecuadamente a homicidas, ladrones y malhechores; conceder auxilio temporal al peregrino, al huérfano y a la viuda cuando son oprimidos por los fuertes, y otras cosas cuyo ejercicio pertenece al cargo secular. Ni tampoco pretendió solamente que Cristo fue señor de todo de aquella manera en que cualquiera es de algún modo señor de todo (si el género humano tuviera dominio común de todas las cosas), sino que pretendió que todo era de Cristo en cuanto hombre mortal de la misma manera o más verdaderamente que las ciudades y los pueblos son de algún rey. Así, tuvo dominio en especial y no solo en común» (OND 93 [OP II, 675,190ss.]).

Dejando aparte la fidelidad a la intención del papa, lo que pone de manifiesto esta cita es uno de los hilos conductores de toda la filosofía política de Ockham. Juan XXII convierte a Cristo en rey de reyes en el sentido propiamente temporal del término (por tanto, con todas las responsabilidades de este oficio), y en señor con dominio o propiedad personal de todo. He aquí, por tanto, estrechamente relacionadas en la persona de Cristo, dos formas de dominio en principio

diversas: el gobierno de las gentes y la propiedad de bienes temporales. El resultado es que Jesucristo tiene plena potestad en lo temporal y en lo espiritual sobre toda la creación, no solo como Hijo de Dios y al modo como el Padre es también Señor y dueño de todo y de todos (punto de acuerdo necesario entre Ockham y Juan XXII), sino como hombre.

Por tanto, ya en 1332, y en un escrito aparentemente ajeno al núcleo del problema estudiado en este trabajo (la relación entre la potestad espiritual y la potestad temporal), surge el meollo que anima la obra político-polémica de Guillermo de Ockham. La *plenitudo potestatis* pontificia no puede buscar su fundamento en Cristo para ejercerse con autoridad frente al poder civil. Al contrario, aunque el filósofo sea bastante realista como para comprender que no es posible un seguimiento total, en su fundador tiene la Iglesia el mejor testimonio de cómo ha de entenderse y vivirse la potestad espiritual, la única que le es propia por naturaleza a la asamblea de los cristianos. Veamos de qué manera entiende Ockham la misión de Jesucristo desde la perspectiva de la propiedad y la pobreza, pero siempre en el horizonte de los problemas políticos.

a) Realeza de Cristo.— En primer lugar, se trata de probar que Cristo en cuanto hombre no fue rey temporal supremo. En materia tan importante, Ockham se ampara en un arsenal de argumentos y autoridades, muchos de los cuales, según el *modus agendi* escolar medieval, no son seguramente de factura personal (sobre las fuentes probables de Ockham, en especial la *Apologia pauperum*, cf. Offler, *Guillelmi de Ockham*. II, xv-xix). Sorprende un hecho: en escaso espacio y siempre en el capítulo 93, el autor ofrece dos listas de funciones propias del rey secular. Entre ellas no coinciden sino de modo parcial, y, lo que más importa ahora, ninguna de ellas es utilizada para el estudio de por qué Cristo no fue rey temporal. Ockham ofrece, en cambio, una serie de razones que pueden clasificarse en positivas y negativas, de las cuales solo una tiene relación directa con las listas referidas.

Entre las razones negativas, la primera consiste en que no puede considerarse como rey temporal a quien no es juez de pleitos seculares ni se encarga de dividir herencias ni riquezas. Tampoco es razonable pensar que quien se considere rey no se preocupe del gobierno, como hizo Cristo, luego es más coherente pensar que él no se tuvo por rey.

En tercer lugar, Ockham considera el principio según el cual en el mismo reino secular no puede haber dos verdaderos reyes que no se reconozcan uno a otro y que no tengan el reino *pro indiviso* (OND 93 [OP II, 683,533ss.], donde cita a Francisco de Ascoli). Así, como César fue verdadero rey de Judea, y no compartía su oficio con Cristo, éste no lo fue; por lo demás, ninguno de ellos debía reconocer al otro de manera especial, pues el César ya era rey antes de la encarnación, y Cristo, en cuanto hombre, no era rey temporal.

Una cuarta razón, puesta como de costumbre en forma de silogismo, tiene peso especial en la perspectiva de las consecuencias políticas que conlleva: Cristo nombra a Pedro su vicario para todas las funciones, y Pedro no actuó como vicario de un rey temporal, luego Jesucristo no fue tal, y su reino fue solo espiritual. ¿Cómo puede asegurarse que Pedro no tuvo las funciones de un vicario temporal? Si Cristo fue rey de todo el universo, el apóstol tendría jurisdicción sobre todos los hombres sin distinción alguna, luego también sobre los infieles, cosa que no es cierta (cf. 1 Cor 5,12). Esa universalidad incluiría también al emperador y a todos los reyes temporales de aquel momento. Más aún, la jurisdicción temporal sobre todos ellos debiera extenderse hasta el presente por medio de los papas, sucesores de Pedro. Con ello se llega de nuevo al epicentro de la cuestión política. Lo que observábamos hace un momento respecto a la interpretación de la figura de Cristo, se traslada de inmediato al presente del siglo XIV. Las cuestiones teóricas devienen pronto prácticas: la ausencia de *plenitudo potestatis* temporal en la naturaleza humana de Cristo conlleva la misma ausencia en su vicario a través de la historia. El papa no puede arrogarse un poder que no corresponde a la naturaleza de sus funciones. En la Parte VI de nuestro trabajo veremos que a esta afirmación, núcleo de la crítica ockhamista, se añade un adverbio importante, *regulariter*, de manera regular o como cuestión de principio.

Como tantas otras veces cuando llega a cuestiones espinosas, Ockham mantendrá que ésa no es una doctrina nueva o que él peligrosamente invente, sino, al contrario, un pensamiento tradicional y católico. Para mostrarlo, acude a autoridades como Nicolás I, Inocencio III y san Bernardo, citándolos literalmente (OND 93 [OP II, 686,668ss.]). Siguiendo un método escolar, presenta a la vez objeciones no menos autorizadas (comenzando por Nicolás II) que muestran al papa

deponiendo emperadores y reyes, transfiriendo el imperio romano, recibiendo el juramento de fidelidad del emperador, etc.; en fin, la batería de argumentos con que los papalistas armaban su edificio (vid. la nota del editor en OND 93 [OP II, 696]).

Ockham irá respondiendo a cada una de las objeciones con páginas preciosas para su pensamiento político. Baste ahora un adelanto, de manera que no se pierda la perspectiva del capítulo; a esas páginas se volverá más adelante. La autoridad del papa es solo espiritual, y las intervenciones en que el emperador le queda sometido se explican *ratione criminis*, no por la naturaleza propia de su cargo. Sin embargo, la autoridad temporal no le repugna, pero solo puede caberle por delegación (del pueblo, por ejemplo) e *in casu*. Es decir, las funciones que Cristo le ha encargado a Pedro y a sus sucesores no son propias de la jurisdicción temporal, en consonancia con su propio ministerio entre los hombres. Por ello, no habrá que suponer el derecho pontificio de intervención en las cuestiones seculares, sino, al contrario, preguntar cuándo es posible. Y Ockham no responderá negativamente a la cuestión, sino que tratará de definir hasta donde pueda cuáles son las situaciones en que la intervención está justificada e incluso exigida. El franciscano propone una cierta relación de poderes a partir de la crítica de lo que a sus ojos son abusos flagrantes; sin embargo, como ya se ha anotado, esto no le impide ser *realista* (OND 93 [OP II, 689,755ss.]). Ockham, desde una posición idealista, podría exigir el abandono de una cierta potestad temporal que los papas tienen de parte de los fieles, y de la que careció Pedro. Sin embargo, su interés será otro: limitarla a su justo lugar y medida para el bien de todos.

Pero Ockham también ofrece varias razones positivas para probar que Cristo no fue rey temporal. La primera de ellas es que quien enseñó con la palabra y el ejemplo a menospreciar (*contemno*) los reinos temporales no debe ser considerado como rey secular. En segundo lugar, el Señor es forma y ejemplo de toda perfección cristiana, luego como tal debió ejercer todo lo que es útil para la perfección de los fieles, y el abandono del reino temporal lo era (OND 93 [OP II, 689,761ss.]). Por último, profetas como Isaías o Jeremías hablaron ciertamente del reino de Cristo, pero no concibieron éste como temporal, sino como un reino espiritual con una prosperidad *propter abundantiam gratiarum et spiritualium carismatum* (OND 93 [OP II, 685,630s.]).

Finalmente, además de razones negativas y positivas, también la autoridad de la Escritura contribuye a probar que Jesucristo no fue rey temporal. El texto fundamental es Jn 18,36. Los judíos acusan a Jesús ante Pilato de pretenderse su rey y el acusado reconoce que lo es; sin embargo, el gobernador no encuentra culpa en él. ¿Cómo podía ser eso, sino porque al romano le era claro que se trataba de un reinado espiritual, y, por tanto, que no entraba en concurrencia con el del César? Esta lectura la confirmará Ockham mediante los comentarios de Juan Crisóstomo y de Agustín al pasaje citado, y con el apoyo de otro texto bíblico, Lc 1,32-3 (cf. OND 96 [OP II, 730,60]).

b) Dominio de Cristo.— La segunda gran afirmación que Ockham quiere probar respecto a Cristo es que no fue señor o dueño de todo lo temporal. Esto es lo que más nos concierne en este capítulo y es con creces el aspecto más desarrollado en *Opus nonaginta dierum*. Esta prueba se desarrollará en dos momentos: Cristo no fue dueño secular de todas las cosas ni desde el momento mismo de su concepción, ni después.

Que no lo fue desde el momento de su concepción quiere ser probado mediante nada menos que catorce citas de *autoridades*, las cuatro primeras bíblicas y el resto de la tradición de la Iglesia, desde Jerónimo a la decretal *Exiit qui seminat*. Casi todas son muy breves, a excepción de la primera, tomada de Mt 8,20. El conjunto coincide en mostrar a Cristo pobre y haciéndose pobre, de manera que no puede tener dominio (ni reino) universal (OND 93 [OP II, 690ss.]).

Importan más las *razones* aportadas para probar lo mismo. Dos son análogas a las ya utilizadas para demostrar que Cristo no era rey en sentido secular. La primera afirma que el Señor hizo todo lo que enseñó y conviene a la perfección y utilidad de los fieles, y en este caso se encuentra la abdicación de la propiedad y el dominio de las riquezas temporales. No sobra aquí ni una palabra, de manera que en la misma formulación del razonamiento previene ya una de las posibles objeciones: que Cristo no vivió personalmente todo lo que aconsejó; puede ser cierto, pero, en cualquier caso, sí hizo todo lo que nos convenía, pues así cumplía su misión salvadora. Todo ello se justifica apelando al Evangelio como fuente imprescindible para conocer la persona de Jesucristo. Así, que la abdicación de la propiedad convenga a la perfección se prueba por Mt 19,21 (OND 9 [OP II, 389,331ss.]).

La segunda razón es paralela también a otra de las más importantes aportadas sobre la realeza de Cristo. Veamos el texto mismo en su nitidez, observando sobre todo el tránsito desde la consideración de la figura histórica del Señor hasta la del papa: «Cristo, al instituir vicario suyo a san Pedro, le concedió todo aquello que le pertenecía [a Cristo] y que era necesario para apacentar las ovejas. Por tanto, como los bienes temporales son oportunos para apacentar las ovejas, si Cristo hubiera tenido el dominio y la propiedad de todo lo temporal, se sigue que Cristo habría concedido a san Pedro la disposición y la ordenación de todo ello. Pero de aquí se sigue que le correspondían a san Pedro la disposición y la ordenación de todo lo temporal, lo que es absurdo. Entonces, también es falso que todo lo temporal pertenezca al pontífice romano, sucesor de san Pedro» (OND 93 [OP II, 696,1036ss.]). Ockham no tiene dificultad en aceptar el primado mientras éste se ejerza dentro de los límites que le son propios, fundamentalmente espirituales. La monarquía universal, régimen óptimo para la potestad civil, también lo será para la eclesiástica (tanto por argumentos racionales como de teología revelada), como se verá más adelante en la Parte V de este trabajo.

En tercer lugar, Ockham compara al Señor, como modelo supremo de vida evangélica, y a los religiosos. Si la pobreza de éstos no es mayor ni más más alta ni más perfecta que la de Cristo (puesto que aquéllos imitan a éste), y hay religiosos que renuncian a la propiedad al menos en especial (personalmente), Cristo no debió ser dueño de esta manera; y como tampoco consta que nadie tuviera con él propiedad en común, se concluye que careció de toda propiedad, en especial y en común.

Un segundo paso es probar que Jesús tampoco tuvo dominio temporal alguno adquirido después de su concepción. No se trata ya de mostrar que como hombre no fue propietario de todos los bienes en general, sino, más precisamente, de examinar qué relación tenía con las cosas más inmediatas en torno suyo, el pan o el vino, los vestidos y el calzado, las casas o el dinero que usase, etc. Este terreno es quizá más áspero que el anterior y probablemente más expuesto a exageraciones. La propiedad de ese tipo de cosas ¿impedía a Cristo cumplir su misión salvadora o lo apartaba del modelo de perfección evangélica? Lo que seguramente hoy no se plantearía, por lo menos con tal crudeza, era

entonces un aspecto teórico más de una polémica a veces agria, puesto que tocaba profundas formas de vida y de pensamiento.

Ockham afirmará sin dudar que Cristo no tuvo dominio temporal de ningún bien, sino que abdicó de *toda* propiedad (OND 94 [OP II, 707,54ss.]). La prueba primera y fundamental es la decretal *Exiit qui seminat*, a menudo pieza clave en la argumentación ockhamista. Su reconocimiento de la pobreza de Cristo en particular y en común, con la palabra y con el ejemplo, parece definitiva a los ojos de Ockham (OND 94 [OP II, 707,63ss.], citando literalmente la decretal). Las declaraciones de la Iglesia no pueden ya contradecir lo que ha sido definido por Nicolás III y aceptado por todos los cristianos.

El resto de las pruebas no ofrecen apenas novedad respecto a las ya ofrecidas hasta aquí. Así, por ejemplo, vuelve a aparecer el razonamiento de que el Señor hizo todo lo que enseñó y era útil para los creyentes, como era el caso de la pobreza; y también aquel otro según el cual Cristo es modelo insuperable de perfección evangélica (incluyendo en ésta la abdicación de toda forma de propiedad). Basado en estos dos, se repite igualmente el argumento que partiendo de la pobreza de los primeros cristianos, de los religiosos y en especial de los frailes menores, lleva a afirmar la propia de Cristo, a quien nadie puede superar.

Por último, Ockham dedica a la *bolsa* una prueba especial, pues era uno de los puntos clásicos de la disputa (como hemos visto al hablar de san Buenaventura en el capítulo 5). ¿De quién era propiedad la bolsa de monedas a que se refiere el Evangelio?, ¿no participaría Cristo de esa propiedad o incluso sería exclusivamente suya como cabeza del grupo? El franciscano aplica aquí dos de las razones ya mencionadas. En primer lugar, el Señor no tuvo propiedad en especial de la bolsa porque careció de todo dominio temporal. Además, Cristo mismo siguió la forma de vida que instituyó para sus apóstoles, y a éstos les preceptuó que no tuvieran dinero alguno (por ejemplo en Mt 10,1ss.). Pero aunque no tuviera propiedad en especial, si la bolsa era común, ¿no participaría en esa común propiedad? En efecto, Ockham reconoce por la voz de los *impugnantes* que aquel dinero era común, pero lo era en un sentido tan amplio que incluye a todos los creyentes (a los pobres de manera especial) y no solo al Señor y a los apóstoles. Sin embargo, la comunidad no era propietaria de la bolsa, sino que pertenecía a todos

«con la potestad lícita de usarla para mitigar las necesidades» (OND 94 [OP II, 711,220s.]; entre los textos mencionados por Ockham para justificar esta opinión, vid. Jn 12,5-6, Mt 26,8-9 y Jn 13,29, además de sus glosas y comentarios).

Como puede adivinarse, esto deja expedito el camino para afirmar que entonces también los franciscanos podían usar bienes sin ser sus propietarios. Pero, como en este último caso había un propietario (la Iglesia romana), la comparación lleva a preguntar quién era entonces el dueño de la bolsa que manejaban los primeros discípulos de Jesús. Era ésta una cuestión comprometida y sobre la que difícilmente podían buscarse respuestas concretas en el Nuevo Testamento. Ockham parece echar mano aquí de las respuestas de Francisco de Ascoli[97], y el hecho de que sean dos (y no del todo compatibles entre sí) puede indicar la incomodidad de Ockham al respecto.

La primera explicación consiste en que el dominio o propiedad sobre aquel dinero era ciertamente de todos los creyentes (incluyendo a Cristo y a los apóstoles), pero no consistía en una posesión plena y libre como la habitual, sino que permitía solo la reclamación en juicio de los bienes. Esta distinción es asumida por Ockham en muchos lugares de los primeros capítulos de *Opus nonaginta dierum*. Sin embargo, presenta aquí un elemento nuevo que puede distinguir a Ockham de Ascoli. En el capítulo 4 de la obra mencionada, se distinguen dos tipos de dominio como propiedad: el civil y mundano, definido como el poder de vindicar en juicio la cosa y de disponer de ella libremente; y aquel otro que consiste solo en la posibilidad de reclamar la cosa ante el juez (OND 4 [OP I, 336,295ss.]). ¿Cuál es el elemento nuevo? En esos primeros capítulos de *Opus nonaginta dierum* (además del 4, véanse también entre otros el 2 y el 20), Ockham, tomando la opinión de los *impugnantes*, afirma que los primeros discípulos solo tuvieron propiedad del segundo tipo, y que de ella debe excluirse a los apóstoles, que no tuvieron *ninguna* propiedad. Al contrario, en la cita de Ascoli se incluye a los apóstoles entre aquellos que podían litigar en juicio por los bienes de la comunidad. Quizá esto es más verosímil históricamente, pero presenta dificultades para mantener la pobreza absoluta de los apóstoles.

---

97 Vid. notas de Offler en aparato crítico de OND 24 (OP II, 713).

La segunda respuesta ockhamista a la pregunta por la propiedad de la bolsa es que los donantes conservaban el dominio del dinero y que por voluntad de Cristo lo ponían a disposición de los pobres y de las mujeres del grupo que lo administraban (cf. Lc 8,3). Dejando a un lado la verosimilitud histórica, este argumento suena anacrónico, pues era parte del recurso legal de los franciscanos para mantener por su parte el simple uso de hecho.

Por fin, en el comentario *ad litteram*, Ockham, sin citar las fuentes, añade otras dos posibilidades: que esos dineros fueran solo de Dios (como el Templo del Antiguo Testamento), o que no fueran de nadie (OND 94 [OP II, 714,323ss.]).

c) ¿Libertad o necesidad de la renuncia?— Si hasta aquí Ockham ha pensado a Jesucristo pobre de hecho, queda todavía un espacio para considerar si acaso el Señor era verdaderamente rey y dueño de todos y de todo, pero renunció a ello. Hay aquí una relación entre dos planos: lo que Cristo era y no podía dejar de ser y lo que llegó a ser por voluntad propia, por opción personal. Es cierto que los caracteres cristológicos de que hasta ahora se ha hablado no son necesarios (no excluyen el devenir voluntario hecho de libertad divina y humana), pero en este momento la cuestión toma el giro que trato de expresar con esta pregunta: en cuanto hombre, ¿qué le era connatural y qué fruto de libre y conveniente elección? En palabras de *Quia vir reprobus*, que Ockham va a comentar: «Y si [Cesena] quiere decir que [Cristo] renunció a aquel reino y dominio, muéstrelo así si sabe; (...) no podrá por la Sagrada Escritura. (...) Parece evidente que [Cristo] no renunció de ese modo al reino y al dominio; incluso se ve que no pudo renunciar y que si lo hubiese hecho, sería contra la ordenación del Padre» (OND 95 [OP II, 715,1ss]; puede comprobarse el texto pontificio en *Bullarium Franciscanum* V, 442-3).

Los *impugnantes* responderán en primer lugar que en verdad Cristo no renunció ni al reino ni al dominio, pues no se puede renunciar a lo que nunca se tuvo, y el Señor, en cuanto hombre, no fue rey ni dueño. Sin embargo, la respuesta va más allá y plantea un problema a primera vista inesperado en este contexto: la necesidad. Si Juan XXII asevera que Cristo no pudo renunciar (y si lo hizo fue contra la ordenación del Padre) es porque mantiene que todo ocurre por necesidad, es decir, según la ordenación hecha por Dios desde la eternidad

(OND 95 [OP II, 718,115]). Esto dará ocasión para que Ockham pueda manifestarse como el gran filósofo especulativo que fue. Es uno de los pocos textos de la segunda parte de su obra, la política, que nos llevan directamente hasta la primera. Baste aquí con remitir a ésta, haciendo solo un resumen de lo que más afecta al tema en curso.

La distinción entre *potentia Dei ordinata* y *potentia Dei absoluta* no quiere decir que haya en Él dos potencias realmente separadas, sino que Dios es en verdad libre para obrar, y ni siquiera está atado por lo que se llamaría una decisión primera u originaria suya que después no puede cambiar (pues si lo hiciera sería tanto como decir que es mudable). Su omnipotencia consiste justamente en poder hacer muchas cosas que de hecho no hace. Por tanto, la contingencia de los seres no es la miseria de Dios, sino, bien al contrario, su grandeza (OND 95 [OP II, 719,156ss.]). Éste será uno de los grandes *leitmotive* ockhamistas: defender a toda costa la libertad de Dios (OND 95 [OP II, 724,738]). No es casualidad que la expresión *lex evangelica est lex libertatis* se encuentre en algunos de los pasajes políticos mayores de la obra de Ockham (como veremos sobre todo en la Parte VI de este trabajo): tiene su fundamento último en el ser mismo del Creador. *Mutatis mutandis*, ocurre entre las criaturas racionales lo mismo que en Dios, pues no hacen muchas cosas que podrían hacer. En conclusión, no todo ocurre por necesidad y hay un espacio real para el comportamiento libre. De otra manera, ¿sería posible el mérito y el demérito de los que hablan Agustín o Aristóteles? (OND 95 [OP II, 723,306ss.]).

En lo que hace a nuestro tema, ello significa que, aun en el caso de que Cristo en cuanto hombre hubiera sido *príncipe* secular de todo el universo (tesis ciertamente falsa a los ojos de Ockham), tendría siempre la posibilidad física y moral de abdicar, y no estaría sujeto por un supuesto designio del Padre según el cual sería rey *ab* y *ad aeternum*.

Desde luego, esta prueba a partir de la libertad puede aplicarse también a Cristo *pobre*, pero además Ockham la completa en el curso de su discusión con Juan XXII. No hace pobre y necesitado la sola renuncia al fruto de los bienes que se poseen (posición del pontífice), sino la abdicación del dominio o propiedad sobre ellos (lo que, según el papa aviñonés, no podía ocurrir en el caso de Cristo). Ahora bien, el Señor *podía* llevar a cabo esta última renuncia y además lo hizo por la perfecta coherencia que se da en su caso entre vida y enseñanza; dado que

predicó la abdicación de la propiedad, no cabe duda de que él mismo fue pobre de esta manera.

Ockham considera también aquí un argumento que desarrollará especialmente en el caso de los apóstoles y de los franciscanos. La propiedad de algo es superflua porque no es imprescindible para su uso; propiedad y uso no son inseparables, luego los frailes menores pueden utilizar bienes que no les pertenecen ni en especial ni en común. De nuevo se atisba el interés práctico, *político*, de la discusión teórica.

Por último, Ockham completa estas pruebas sobre la pobreza de Cristo acudiendo al dogma de la encarnación. Cristo asumió la condición humana con todos los *defectos* que convenían a su misión salvadora, excepto el pecado. Ahora bien, la carencia de dominio y de propiedad sobre lo temporal es un tipo de *defecto* que convenía tanto a Él como a los hombres, luego lo asumió (OND 96 [OP II, 731,73ss.]; cf. Hb 4,15). Las partes del silogismo se prueban de esta manera: toda privación puede considerarse un defecto; convenía a Cristo asumir un estado de vida lo más semejante posible al estado de inocencia, y que nos fuera útil, y es útil que podamos captar lo que es más admirable y no sospechar que quienes predican el Evangelio lo hacen por interés.

* * *

Hasta aquí, pues, la argumentación de Guillermo de Ockham presentando a Cristo como modelo supremo de pobreza y de renuncia a cualquier potestad temporal. Llegados a este punto, podemos preguntarnos si la negación absoluta de todo reinado y dominio no va más allá de lo razonable y *realista*, forzando los argumentos de todo tipo. En efecto, es fácil que la respuesta no pueda ser tan radical como la opinión del franciscano sobre el inspirador de la vida evangélica: «Cristo en cuanto hombre mortal no tuvo de ninguna cosa el dominio que en la Escritura se llama propiedad. No obstante, se le podrá llamar señor (*dominus*) por antonomasia debido a la prerrogativa de la unión en él entre naturaleza humana y divina y de la santidad y de otras gracias» (OND 93 [OP II, 675,182ss.]; casi con las mismas palabras, se repite en ese mismo capítulo que solo de este modo puede llamarse a Cristo *dominus* [OP II, 699,1163ss.]).

2. EL EJEMPLO DE LOS APÓSTOLES.— Se trata en un segundo momento de examinar el modelo ofrecido por los apóstoles y por los primeros discípulos en cuanto al uso y la propiedad de los bienes temporales. La primera comunidad de creyentes tiene una autoridad especial en la Iglesia y siempre ha recibido una atención primordial. La polémica sobre la pobreza no fue una excepción a este respecto, y un documento como los *Hechos de los Apóstoles* estaba en el primer plano de las discusiones, a menudo para corroborar posiciones encontradas.

La tesis defendida por Ockham es fácil de imaginar: los apóstoles no fueron propietarios de *ningún* bien secular, ni en especial ni en común. Tampoco aquí hay duda sobre la motivación del autor, pues siendo una cuestión teórica, tiene enseguida consecuencias prácticas cuando se piensa en la orden franciscana y los difíciles momentos que atravesó y atravesaba en el siglo XIV en busca de una conjugación de carisma e institución.

a) Justificación teórica.— La pobreza de los apóstoles se justifica sobre todo por la enseñanza y la vida de Jesucristo, que ha mostrado cómo la abdicación de toda propiedad *propter Deum* conviene a la perfección evangélica en su más alto grado (quien abandona toda propiedad, o lo hace por algún motivo temporal —y entonces es *stultus*, pues actúa contra su propio interés— o bien por amor de Dios). Para Ockham este principio es indudable, pues se fundamenta en la Escritura, en los santos padres y en documentos recientes aceptados por toda la Iglesia (sobre todo *Exiit qui seminat* de Nicolás III): la pobreza conviene a la más alta perfección evangélica.

Además, el *Venerabilis Inceptor* considera que este principio también puede probarse *racionalmente.* En primer lugar, a la perfección de los apóstoles conviene la renuncia a todo lo superfluo y la propiedad lo es. Pero, ¿qué se entiende aquí por superfluo? Ockham distingue tres posibles sentidos: lo que es directamente nocivo, lo que es ocasión de daño y lo inútil. En cualquiera de sus modalidades, la propiedad no es mala de por sí (primer sentido)[98]. Sin embargo, la retención de los

[98] Se puede observar una vez más que Ockham no demoniza la propiedad como tampoco el gobierno temporal (de por sí no repugna a la persona del papa; cf. D III.I, lib. I). El dominio como propiedad sabemos que surge *con ocasión* del pecado original, pero no es *causado* por él, sino por la capacidad racional de responder a las nuevas circunstancias. Por eso, la propiedad no es primaria en el orden de las cosas ni de la gracia, pero es legítima.

bienes en común es superflua en el segundo sentido, pues inclina a dejarse vencer por las solicitaciones temporales. Por último, toda posesión es inútil en el tercer sentido; no es necesaria para la vida porque la naturaleza provee sin que se precise la posesión de bienes (OND 11 [OP II, 411,201ss.]; por ejemplo, según el derecho natural es lícito tomar lo necesario para la vida en caso de necesidad), y además un religioso puede realizar sus tareas sin dominio alguno (OND 11 [OP II, 412,231ss.]).

Puede parecer curioso que Ockham no mencione la propiedad personal respecto al segundo sentido, pero lo hará enseguida y con la misma contundencia: la posesión en especial inclina más aún hacia las preocupaciones del siglo que la sola propiedad en común; por tanto, también aparta más del fin espiritual (OND 11 [OP II, 413,273]). Ockham reconoce que la inclinación por lo temporal puede darse por igual en aquel que no tiene propiedad alguna, pero le parece más normal que quien es propietario en especial se preocupe más de los bienes que quien lo es solo en común, y éste más que quien carece de toda propiedad. Sea como sea, a la perfección evangélica conviene el abandono de *toda* propiedad, tanto personal como comunitaria, y desde luego la renuncia a la solicitud por las cosas temporales. Así fue en el caso de los apóstoles.

Sin embargo, Juan XXII objetaba que el pretendido uso de los bienes sin derecho de propiedad sobre ellos no excluía de por sí la solicitud por el siglo (OND 24 [OP II, 479,7ss.]; puede comprobarse el texto de Juan XXII citado en *Bullarium Franciscanum* V, 421-2; la otra objeción del papa era menos *ad hoc*, a saber, la preocupación que debe tener el siervo por las cosas de su señor).

Para responder, Ockham distingue nada menos que cuatro modos de solicitud. La primera es la propia de la necesidad natural de sustentación; ésta no es abdicable en modo alguno. La segunda es la del siervo y de ésta sí es posible dimitir, pero no *ad libitum* (por eso no se admite sin más el ingreso en religión de quien está obligado como siervo). El tercer tipo de solicitud es aquella que se debe por piedad compasiva y se ejerce al dar limosna u hospedar a quien lo necesita; es una obligación que nunca puede abandonarse. En fin, el cuarto tipo es la de quien puede reivindicar en juicio los bienes, y para ello ha de ser propietario (OND 24 [OP II, 479,20ss.]).

De esos cuatro tipos, solo el último está indisolublemente relacionado con la propiedad. Por tanto, la perfección evangélica que debieron seguir los apóstoles y que conlleva la renuncia a todo dominio no excluye ni puede excluir cualquier cuidado, sino todo aquel que no sea necesario (OND 11 [OP II, 415,349ss.]; cf. Mt 6,25ss.).

b) Realización práctica.— En fin, comprobado todavía más que la renuncia al dominio pertenece al ideal de perfección que los apóstoles debían perseguir, veamos cómo Ockham manifiesta que efectivamente fue así. No podía estar ausente uno de los textos más controvertidos de la polémica, Mt 19,27. Juan XXII ofrece en *Quia vir reprobus* dos lecturas posibles del pasaje que deslegitimarían la de Cesena y la consiguiente de Ockham: además de ceder la propiedad, hay otros modos de renuncia, y los apóstoles abandonaron todo en cuanto al afecto y al cuidado (*affectionem, curam*), o bien, segunda lectura, solo abandonaron aquello que no era imprescindible para la vida.

La primera parte de la réplica de Ockham consistirá en mostrar que, si bien es cierto que el mérito está en que lo temporal no arrastre el corazón del hombre, supuesto el abandono del cuidado y el afecto por ello, este abandono no basta, sino que ha de ir acompañado por una renuncia efectiva de los bienes, al menos cuando se persigue la perfección evangélica en su más alto grado. Por tanto, si los apóstoles abandonaron de modo perfecto toda voluntad de poseer (como parece admitir Juan XXII), su renuncia debió producirse también *realiter* (es decir, como abdicación efectiva de toda propiedad, personal o comunitaria). No solo es más propio de la perfección, sino que además evita el defecto de ser dueño sin cuidarse de las cosas poseídas, lo cual repercute negativamente en la *respublica* (OND 12 [OP II, 426,111ss.]).

En segundo lugar, en cuanto al afecto por lo temporal, Ockham distingue tres posibles renuncias de los apóstoles. La primera de ellas, la renuncia a todo amor por lo secular (sea o no de necesidad), es viciosa, pues en este mundo no puede suprimirse toda inquietud por lo temporal, ya que de ello depende nuestra subsistencia. La segunda es la renuncia, indispensable para la salvación, a ciertos bienes que no son necesarios para la vida en esta tierra; por tanto no es supererogatoria para quien quiera vivir cristianamente. La tercera renuncia es a lo no imprescindible para la vida, a lo superfluo (como para Ockham es la propiedad). El *ecce nos reliquimus omnia* de Pedro solo puede referirse a este último

modo. Por tanto, el problema consiste en que Juan XXII no entiende la radicalidad de la vida evangélica y por eso concede una extensión diferente al término superfluo y admite solo que los apóstoles abandonaron el afecto por lo temporal, pero no toda propiedad. Al contrario, la renuncia de los apóstoles no puede entenderse sino como efectiva y nunca con intención de reasumir más tarde lo que entonces abandonaban (vid., por ejemplo, OND 22 [OP II, 467,13ss.]).

En fin, la renuncia a la propiedad de las cosas expresada en las palabras *ecce nos reliquimus omnia* incluye también según Ockham el dominio de aquello necesario para la vida. Observemos, pues, que el adjetivo *necesario* (o *innecesario*) se aplica a tres realidades diversas: a las cosas mismas, al afecto y cuidado de ellas, y a su propiedad. Hay bienes que son imprescindibles para la vida y a los que no se puede renunciar sin cometer un crimen contra el derecho natural y divino; en consecuencia, hay entonces alguna solicitud por lo temporal que es igualmente irrenunciable. Pero el dominio de las cosas, incluido aquel de lo necesario para la subsistencia, ése sí que no es necesario en absoluto para nuestra vida, luego puede ser abandonado por completo, y con él la preocupación que lleva aparejada.

Dejemos ahora el texto de Mt 19,27 para atender a otro de los temas preferidos de Guillermo de Ockham cuando se trata de probar la pobreza efectiva de los apóstoles. Según él, éstos no solo abdicaron de toda propiedad, sino que además lo hicieron mediante votos, es decir, de forma permanente, oficial y pública. El franciscano prueba en primer lugar que el voto se extendió al menos a la dimisión de la propiedad en especial. Si los apóstoles asumieron una vez *(semel)* ese tipo de pobreza, convenía a la perfección de su vida no dejar tal excelencia; de ahí el voto (OND 17 [OP II, 445,53ss.]; cf. Lc 9,62). Además, se prueba por un argumento ya conocido: ni los escribas y fariseos ni los religiosos posteriores pudieron ser más perfectos que los apóstoles, y consta que los primeros hacían votos sobre los contenidos del Antiguo Testamento y que los religiosos hacen voto de pobreza (unos, como los agustinos, solo en especial, y otros, los frailes menores, también en común); por tanto, el voto incluyó la abdicación en especial y en común de toda propiedad[99].

[99] La estructura del argumento va y viene del pasado al presente, de los apóstoles a los franciscanos. Tomando como principio que Cristo y también los

Por si fuera poco, afirma Ockham, hacer algo bueno con voto es aún más meritorio que realizarlo sin él; por eso los apóstoles no solo siguieron a Jesucristo, sino que lo hicieron con voto, luego «donde hay la misma causa debe haber el mismo efecto», como «donde se da la misma razón, debe darse el mismo derecho» (OND 17 [OP II, 448,164s.], citando a la *Glosa ordinaria*). Pero, ¿por qué unos consejos se convirtieron en votos y otros no? Como en el caso de la obediencia y la castidad, convenía que la pobreza fuese voto debido al especial subrayado que de ellos había hecho el Señor y porque era entre las obras exteriores la que más podía atraer a los infieles a la fe (OND 17 [OP II, 448,177ss.]).

* * *

En conclusión, lo que Ockham quiere demostrar con tal carga de razones, silogismos, distinciones y autoridades es que también los apóstoles, seguidores fieles de Jesucristo, vivieron y enseñaron la pobreza como renuncia a todo dominio o propiedad secular, bien en especial, bien en común[100]. Técnicamente la figura utilizada, conforme a las definiciones de los primeros capítulos de *Opus nonaginta dierum*, puede resumirse como sigue: «El uso según derecho del que hablan

apóstoles son modelos acabados y supremos de perfección evangélica, y observando la forma de vivir la pobreza propia de su Orden (y ciertamente aprobada por la Iglesia), Ockham retorna a los orígenes para afirmar en concreto que Cristo y los apóstoles vivieron la pobreza por lo menos en ese grado. Más aún, si, por tanto, esa forma de pobreza pertenece a la perfección cristiana, las pretensiones franciscanas son legítimas. Por ese ir y venir parece que Ockham cae a veces en la falacia de utilizar en la prueba precisamente aquello que quiere demostrarse. Este problema se agudiza cuanto más concreto es aquello que quiere probar como propio de Cristo y los apóstoles. Para otros argumentos sobre las órdenes religiosas, vid. OND 17 (OP II, 449,229ss.).

[100] Vid. OND 11 (OP II, 417,436ss.) sobre la enseñanza de todo lo recibido de Jesucristo, incluyendo la pobreza. Sin embargo, en ese lugar admite que es necesario pedagógicamente adaptarse a las circunstancias, de manera que en tiempo de persecución pudo ser conveniente no renunciar a la propiedad y poder así litigar en juicio si les eran arrebatados injustamente sus bienes. En otros lugares aclara también que, en todo caso, los apóstoles no participaron de esas excepciones y se mantuvieron en la renuncia total a la propiedad (vid., por ejemplo, OND 6 [OP I, 357,103ss.]). Lo que he llamado *realismo* ockhamista se manifiesta en consecuencia desde el principio de su obra política.

los juristas no puede separarse de la propiedad. No obstante, el uso del que habla el apóstol (...) puede ser separado de la propiedad en común y de la propiedad en especial. Porque (...) es el acto de comer y de beber y semejantes, o la potestad lícita de ejercer un acto similar. (...) Los apóstoles solo buscaban tal uso (...), luego [no buscaban] ninguna propiedad ni común ni especial» (OND 11 [OP II, 416,421ss.]).

C. LA POBREZA DE LOS FRANCISCANOS (O EL INTERÉS PRÁCTICO DE LA DISCUSIÓN TEÓRICA)

1. LA POBREZA FRANCISCANA, *FIGURA* DE LA POBREZA APOSTÓLICA.— El tránsito entre la era apostólica y los siglos XIII y XIV, con el nacimiento y expansión de la orden franciscana, lo ofrece Ockham mismo cuando habla de los frailes menores como *figura* de los apóstoles (por ejemplo, en OND 18 [OP II, 453,1ss.]). Es decir, la manera de ser, el carácter, la configuración de la vida de éstos ha sido asumida por aquéllos. Éste era justamente el interés central de toda la disputa. La legitimidad de la *Regla* franciscana, de sus glosas, y del modo de vida que proponían, dependía casi por completo de la correspondencia con la perfección evangélica encarnada por Cristo y los apóstoles. El cristianismo es *religión del libro*, pero, sobre todo, es *religión del seguimiento de Cristo;* la persona del Señor, tal y como está recogida en la Escritura (y en la tradición) es normativa para la vida de la Iglesia. La innovación podía entonces proponerse respecto a esta última, pero no respecto a la vida de Cristo.

Juan XXII y cualquier otro obispo o teólogo enemigo de las pretensiones franciscanas (o, al menos, de parte de sus pretensiones) conocían el camino para enfrentarlas: mostrar que no estaban en correspondencia con la vida de Cristo ni de los apóstoles. Por el contrario, la labor de Cesena, Ockham y otros frailes menores consistía en mostrar que la *Regla* de san Francisco era en su radicalidad verdadera *figura* del Evangelio proclamado por el Señor y vivido por los apóstoles. Dos textos ockhamistas son especialmente importantes en este sentido. El primero dice así: «Aunque los frailes tengan figura de los Apóstoles en cuanto a la renuncia de bienes propios, no obstante, el estado de los frailes que tienen posesiones en común no es en todo el mismo que el de los

Apóstoles, ni alcanza al estado de perfección de éstos, sino que lo imitan parcial pero no totalmente. (...) Tener bienes inmuebles o posesiones en común, aunque de ningún modo repugne a la perfección, no obstante, no pertenece a la perfección, e incluso obvia evidentemente la altísima perfección de la pobreza» (OND 18 [OP II, 454,24ss.]; vid. también OND 9 [OP II, 390,401ss.]).

Palabras duras de escuchar para los que abrazaban la regla de san Agustín o la de san Benito, y difíciles de decir de manera humilde y ajustada. Pero dichas al fin y al cabo y seguramente conformes con el espíritu de san Francisco, que quiso bien diferenciarse de las órdenes al uso. En síntesis: los frailes que mantienen la propiedad en común se encuentran en el camino de la perfección, pero no llegan a vivir la pobreza según la más alta perfección (la de Cristo y los apóstoles) (OND 18 [OP II, 454,59ss.]; OND 18 [OP II, 456,130ss.]). ¿Qué ocurre, pues, con aquellos frailes que renuncian al dominio de las cosas, incluso en común?

El segundo texto a que me refería compara los minoritas con los primeros creyentes en el contexto de la discusión sobre si estos últimos tenían o no propiedad de las cosas fungibles con capacidad para reivindicarlas en juicio si era necesario. Trasladando el caso a los frailes menores, Juan XXII afirma, según Ockham, que tendrían en propiedad muchas cosas (fungibles y no fungibles). A esto responde Guillermo: es falso tanto de los primeros discípulos como de los franciscanos, aunque no haya completa semejanza entre unos y otros *como* no la hay entre el conjunto de los fieles y una comunidad particular. Así, como no conviene que toda la Iglesia haga voto de castidad aunque sí algún grupo dentro de ella, del mismo modo conviene que una orden particular renuncie a todo derecho de uso aunque ello no convenga a la comunidad entera de los fieles, pues alguien ha de tener la potestad de defender los bienes de éstos (OND 6 [OP I, 360,211ss.]). Por tanto, como en el seno de la primera Iglesia los apóstoles renunciaron a toda propiedad (aquella civil o mundana que conlleva el *derecho* de reivindicar en juicio), también lo hacen así los frailes menores dentro de la comunidad de cristianos del momento.

Una dificultad surge de inmediato: ¿dónde quedan entonces el papa y los obispos *como sucesores* de los apóstoles?, ¿no se descalificaba de modo más o menos explícito a los príncipes de la Iglesia que vivían en

palacios, manejaban grandes sumas de dinero, organizaban fiestas al modo de los gobernantes seculares, o participaban en la política como un señor más? Juan XXII captaba en seguida esta suerte de desafío implícito cuando acusaba a los franciscanos de pretenciosos. ¿Se podía salvar la situación diciendo que los actuales ministros no suceden a los primeros en estos aspectos, sino en otros de su oficio espiritual? La dificultad permanece, puesto que en principio todos los cristianos están igualmente llamados a la perfección evangélica en su más alto grado (y más si cabe el papa y los obispos). Sin embargo, puede encontrarse una vía para conciliar identidad y diferencia, a saber, la distinción de los aspectos concretos en que la semejanza no es demasiado fiel. Así, la situación de la Iglesia en el mundo contemporáneo podrá explicar algunas divergencias con Cristo y los apóstoles que Ockham parece admitir sin problema (destaca en especial que acepte el desempeño de la potestad temporal por parte de los prelados, aunque ello sea *in casu*, como veremos más adelante en el capítulo 11). Con todo, habrá otras diferencias inadmisibles que se deben no a la necesaria adaptación a los tiempos, sino solo a la corrupción (moral) y a la desviación hasta la herejía (doctrinal) de algunos de los sucesores.

¿En cuál de las dos vertientes queda la posesión de riquezas, en la legitimada o en la reprobable? Una vez más, encontramos aquí una analogía entre la potestad o gobierno temporal y el dominio como propiedad. Ninguno de los dos pertenece de por sí al oficio espiritual; ambos conllevan modos de actuación y posibles riesgos que en principio deben ser ajenos a la potestad espiritual, cuyo fin, si no contrario, sí es bien diferente del secular. Sin embargo, tanto el gobierno como la propiedad no repugnan esencialmente, no son contradictorios *per se* con lo espiritual (al menos en el estado de *homo viator* por el que ahora atraviesa la humanidad). En consecuencia, ambos pueden pertenecer a los clérigos *per accidens* (*in casu*, no *regulariter*): «La posesión de riquezas no corresponde de por sí al estado de los prelados. Porque a causa de la solicitud que requiere y a causa del amor desordenado y otros vicios que a menudo nacen de esa posesión, retrae de otros elementos que sí corresponden al estado de los prelados. Por lo cual los Apóstoles abandonaron totalmente no solo la posesión y la propiedad de las riquezas, sino también su dispensación sin propiedad alguna (al modo de algunos frailes menores) (...). Y que algo pertenezca al estado de los

prelados puede entenderse de dos maneras, a saber, o *per se* y *essentialiter* (como la pobreza, la castidad y la obediencia) (...) o bien (...) *per accidens*, a causa del defecto o negligencia de otros, como dicen los juristas que a menudo corresponde al prelado suplir la negligencia del juez secular»[101].

2. EN QUÉ CONSISTE LA POBREZA FRANCISCANA.— Los franciscanos, asumiendo el camino de la perfección más alta, renuncian a toda propiedad que conlleve el derecho a la reivindicación en juicio cuando los bienes que se poseen son enajenados por alguien. Éste es el sentido lato del dominio como propiedad; el sentido estricto, que incluye además la disposición *ad libitum* de los bienes, debe estar aún más alejado de los frailes menores (OND 2 [OP I, 306,319ss.]). Pero es evidente que también los minoritas *tienen* bienes, pues, aunque de acuerdo con la *Regla* vivan con sobriedad, han de atender a su sustentación y al cumplimiento de los ministerios que como frailes les corresponden. Libros de oración y estudio, utensilios litúrgicos, capillas y monasterios, incluso lo obtenido mediante la mendicidad y que no era consumido de inmediato, planteaban con viveza la dificultad. ¿Cuál es, pues, la relación de la Orden con todos estos bienes? Para Ockham solo hay una respuesta: se trata del simple uso de hecho o licencia de uso de que también Cristo y los apóstoles gozaron. La propiedad, el derecho sobre esos bienes puede ser de la Iglesia o de los donantes (o incluso de nadie en algunas circunstancias), pero no es de los franciscanos.

Ahora bien, tal régimen era contestado por Juan XXII en varios sentidos. En primer lugar, daría origen a que los minoritas presumieran de

[101] OND 76 (OP II, 615,435ss.). El concepto de *suplencia* será fundamental en la obra política posterior; la intervención *in casu* del pontífice en los asuntos temporales se funda precisamente en él (cf. capítulo 14 *infra*). Un poco más adelante, en el mismo capítulo de OND y en el mismo contexto (la discusión sobre si al ministerio clerical corresponde la propiedad de bienes), Ockham transita casi sin sentir de lo afirmado respecto a la riqueza a lo que ahora asegura respecto al gobierno temporal y sus funciones, también haciendo uso del concepto de *suplencia:* OND 76 (OP II, 618,522ss.). Por lo demás, la distinción entre unos caracteres esenciales y otros accidentales dentro del oficio sacerdotal no es nada nuevo; Marsilio de Padua lo convierte en una de las piezas claves de su eclesiología, aunque no se trate de la misma caracterización que dibuja Ockham en el texto que acaba de citarse ni es claro que Ockham conociera de cerca el *Defensor pacis* (vid. DP II, c. xv).

una pobreza irreal fundada en una figura jurídica ficticia. Más aún, *Quia vir reprobus* insiste en que la retención por parte de la Iglesia del dominio o propiedad sobre los bienes usados por los franciscanos no contribuía al estado de perfección de éstos. La perfección consiste principal y esencialmente en vivir en la caridad, evitando la solicitud por las cosas temporales que aparta de ella; la pobreza material es en ese sentido secundaria, y los minoritas, que logran ésta mediante la propiedad pontificia de los bienes, sin embargo, no han disminuido su solicitud por lo temporal (OND 76 [OP II, 605,1ss.]).

La respuesta de Ockham comenzará precisando cuatro modos según los cuales algo puede ser perfecto: aquello que lo es de por sí y esencialmente; lo arduo y difícil que predispone hacía lo perfecto de por sí y evita los obstáculos para llegar a ello; lo que procede de una gran perfección, sea difícil o no; y finalmente lo que dispone de cualquier manera hacia lo perfecto[102]. La pobreza no se encuentra entre aquellas realidades perfectas en el primer sentido (el esencial), pero sí en el segundo, primordial e instrumento para el anterior (mientras que la propiedad, según la misma distinción, pertenece solo al tercer grado y no al segundo, como la pobreza o la virginidad: OND 76 [OP II, 615,398-414]). Por eso, la pobreza contribuye a anular o disminuir la solicitud por las cosas del siglo y evita ocasiones de pecado. Este carácter *secundario* de la pobreza permite entender que sea vivida hipócritamente, sin tener como motivo la perfección. Pero también permite pensarla como un *plus* que, añadido a lo esencialmente perfecto, hace que quien la vive supere en excelencia al que por hipótesis solo alcanza el primer grado (OND 76 [614,374ss.]).

La segunda línea de la prueba contra la objeción de Juan XXII es mostrar cuál es el verdadero cuidado de los franciscanos por las cosas temporales y cuál su legitimidad. A lo ya dicho sobre la *sollicitudo*, Ockham añade en este momento una nueva distinción, a saber, la que existe entre el amor por lo temporal y el cuidado por ello. En efecto, una cosa es el afecto del corazón por los bienes seculares y otra distinta la diligencia en su uso. El amor *(amor)* causa el cuidado indebido

[102] Esta cuádruple distinción ayuda a comprender cuestiones anteriores sobre lo perfecto. Así, sobre la difícil situación en que quedaban papa y obispos al no seguir el ejemplo de Cristo en cuanto a la pobreza: OND 76 [OP II, 613,354ss.; OP II, 614,359ss.]).

(OND 76 [OP II, 620,620s.]), pero puede haber un cuidado de lo temporal que procede de la caridad (*caritas*) y que, por tanto, es bueno. Con *realismo*, Ockham afirma que se trata entonces de excluir el amor desordenado o afecto malo por las cosas, pero no aquel cuidado que proviene de la (sana) inteligencia, el trabajo y la responsabilidad (OND 76 [OP II, 620,639s.]; cf. Pr 24,30-1; dependiendo del oficio de cada uno, puede ser preciso aumentar el cuidado por los bienes).

En tercer lugar, frente a la objeción pontificia de que el estilo de vida franciscano se funda sobre una ficción jurídica[103], Ockham trata de mostrar que la Iglesia tiene verdadero dominio de aquellos bienes usados por los franciscanos y de cuya propiedad éstos han abdicado solemnemente mediante voto. El recurso jurídico al que se llegó desde los primeros tiempos de la Orden sigue siendo válido y es incluso verdad de fe, puesto que ha sido definido por la Iglesia (OND 123 [OP II, 837,222ss.]). «El dominio de las cosas que utilizan los frailes, reservado a la Iglesia romana, es verdadero dominio. Pues aquel dominio al que algunos atribuyen la *potestas agendi et defendendi* y también la *potestas utendi et dispensandi* es verdadero dominio (...). Y el dominio reservado a la Iglesia romana en tales cosas es de este modo (...), pues si fuera entregado a los frailes menores a éstos les corresponderían tales poderes (...). Por tanto, ese dominio es *verum dominium*, aunque no sea pleno como lo es el que tienen los laicos en sus cosas. En consecuencia, como por la adquisición de tal dominio se dice que alguien es más rico, de este modo por su carencia se puede decir que alguien es más pobre» (OND 77 [OP II, 626,87ss.]).

La excepción aludida (no es el mismo caso que el de los propietarios laicos) no parece un privilegio de los franciscanos, sino que expresa la particularidad con que los prelados poseen todos los bienes eclesiales. Éstos no son suyos como propiedad personal, sino que los clérigos actúan a modo de delegados de toda la comunidad para su administración. Más aún, el ideal será que haya laicos cualificados que desarrollen estas labores (como los apóstoles eligieron diáconos que se

[103] La decisión de Juan XXII (*Ad conditorem canonum*) de rechazar la propiedad pontificia de los bienes franciscanos debió originar tal agitación que el papa la revocó en una segunda edición de la bula. Los franciscanos citaban a su favor varios documentos de la Santa Sede, en especial *Exiit qui seminat* de Nicolás III.

ocupasen de ellas mientras ellos se dedicaban a su ministerio más específico) (vid., por ejemplo, OND 76 [OP II, 617,512ss.]; cf. Hch 6,1ss.). Esta distinción entre la propiedad personal y la propiedad comunitaria se corresponde con aquella otra entre el dominio en sentido estricto (conlleva el derecho de disponer *ad libitum* de los bienes) y el dominio en sentido lato (solo corresponde el derecho de reivindicar en juicio los bienes si son injustamente amenazados). El papa goza únicamente de este último tipo de dominio sobre las cosas comunes de la Iglesia, de manera que carece de *plenitudo potestatis* sobre ellas (OND 77 [OP II, 632,352ss.]; otro texto precioso en cuanto permite establecer las distancias entre Ockham y posturas radicales como la de Marsilio de Padua o la de los valdenses: OND 77 [OP II, 633,405ss.]).

Manifiesta aquí Ockham con toda claridad la razón de los límites impuestos al papa como propietario de los bienes eclesiales. No es una motivación extraña, sino radicada en la misma esencia de su misión espiritual. De nuevo aquí, y ya hacia 1333, encontramos lo que parece el hilo conductor de la *opera politica* ockhamista, es decir, la determinación precisa de la potestad religiosa de manera que se pueda evitar todo exceso y así se consiga el fin que pretende y le es específico.

* * *

Hasta aquí, por tanto, el estudio de la pobreza en la mayor de las obras ockhamistas dedicadas a ella. Veamos las principales conclusiones que pueden sacarse, siempre en la perspectiva del pensamiento político del autor.

Guillermo de Ockham, fiel a la tarea encomendada por el ministro general de los franciscanos, defiende la postura de la Orden en la polémica sobre la pobreza y lo hace a través de una *via media*. Alejado de posturas *espirituales* extremas o de tentaciones joaquinitas, tratará de mostrar, frente a Juan XXII, que la pretensión franciscana de vivir una pobreza radical sin derecho ni propiedad está perfectamente legitimada.

El estudio del origen de la propiedad cobra especial importancia. Por una parte, en el ámbito de la propia polémica sobre la pobreza: la propiedad no es negativa de por sí, pues solo nace *con ocasión* del

pecado original, pero, por eso mismo, es secundaria y conlleva una cierta inclinación al pecado que está más anulada cuando se carece de propiedad (estado más semejante al original, pero sobre todo más conforme a la perfección evangélica, pues el propósito no es recuperar al *salvaje inocente*). Por otra parte, en la perspectiva más propiamente política, el origen de la propiedad y el de la potestad de gobierno son análogos: también este último surge *ratione peccati*, y, por ello, quizá se puedan sacar algunas conclusiones comunes para los dos ámbitos.

El fundamento supremo del modo de vivir franciscano se encuentra en la perfección evangélica tal y como se encuentra en Cristo y los apóstoles, los verdaderos modelos insuperables para el creyente. Los frailes menores, al menos en cuanto a la pobreza, siguen su ejemplo de manera más atenta y próxima. Por eso, no solo es legítimo su camino, sino también meritorio para quien lo escoge. Ockham procurará aquí también encontrar una *via media* que lo aparte de la fácil descalificación de otros (papa y obispos en especial) y de la glorificación del propio modo de vida. Así, por ejemplo, admitirá que la semejanza entre los apóstoles y sus sucesores no pueda ser exacta (una copia más bien), pero, a la vez, distinguirá aquellos aspectos que sí deberán ser corregidos para que la potestad espiritual se conforme a su propia naturaleza y cumplir así las funciones que en verdad le son propias.

En este sentido, cabe señalar una aplicación inmediata de la analogía entre dominio (o propiedad) y gobierno (o potestad). Como el poder temporal no corresponde de por sí al oficio espiritual del papa, pero no se repugnan de modo absoluto, de manera que *per accidens* (*in casu*) el pontífice puede desarrollar funciones que son de orden secular, así también la propiedad no pertenece tampoco a la potestad espiritual y, sin embargo, puede y hasta debe ser desempeñada por el papa bajo ciertas condiciones (vid. en especial OND 76).

A partir del examen de los documentos de Juan XXII referentes a la pobreza, Ockham ha descubierto que el papa es herético (vid. el capítulo 124 y último, o conclusión, de *Opus nonaginta dierum*). Esto le conducirá al tratamiento por extenso de las condiciones en que la herejía se da y de los modos de afrontarla y corregirla, especialmente cuando es el sumo pontífice quien incurre en ella (una eventualidad contemplada sin demasiado escándalo en la Edad Media, lo cual no puede

extrañarnos a la vista de la historia del momento). Desde aquí se plantearán también las cuestiones que llamo más propiamente políticas, es decir, la relación entre potestad temporal y potestad espiritual. Si cada cristiano debe procurar la solución de la herejía en la medida en que le es posible, y el príncipe secular forma parte de la Iglesia, deberá también él intervenir: ¿en qué casos?, ¿hasta dónde?, ¿de qué manera? Las páginas siguientes tratarán de esclarecer la respuesta de Guillermo de Ockham.

IV. LA POTESTAD CIVIL. EL EMPERADOR Y LOS PRÍNCIPES

7. ORIGEN REMOTO DE LA POTESTAD TEMPORAL

Si desde un punto de vista cronológico el origen de la potestad civil no constituye el principal objeto de las preocupaciones de Ockham, no obstante es el punto de partida lógico para fundamentar una teoría del poder político. ¿Por qué existe el gobierno de uno sobre otros? La respuesta no tiene por qué ser evidente y la mejor prueba puede encontrarse en la variedad de ellas que se ha ofrecido a lo largo de la historia de las ideas. Esa *potestas regendi*, ¿está en nuestra naturaleza de tal manera que el devenir mismo del hombre lo conduce hacia la vida política en alguna de sus manifestaciones?, ¿es algo contingente que somos capaces de inventar como lo somos de crear cultura?

Para un pensador cristiano, la fe aporta unos presupuestos a integrar en la reflexión sobre el origen absoluto de la potestad. Ahora bien, como seres creados, ¿el hombre y la mujer tenían ya en sí desde el primer momento esa potencialidad?, ¿es por el contrario consecuencia del pecado original, de la caída que transforma las relaciones de los hombres entre sí y con Dios y con la naturaleza?, ¿cómo y cuándo se pone en acto esa capacidad?, ¿cuáles son sus fines, cubrir las necesidades más elementales y que no pueden resolverse en soledad, o bien encaminar hacia la bienaventuranza última? Esas o parecidas cuestiones se plantea Ockham, aunque el origen de su reflexión y la motivación primera sea otra: evitar los abusos de la potestad eclesiástica sobre la secular y articular las dos para el bien común de la cristiandad y del universo. Por tanto, la *primera pregunta* en el camino hacia los orígenes será por qué el emperador tiene potestad temporal con independencia de la Iglesia, del papa.

A. ANALOGÍA ENTRE EL ORIGEN DE LA «POTESTAS» Y EL ORIGEN DEL «DOMINIUM»

El planteamiento ockhamista de esta cuestión es similar al que hace respecto al dominio en el contexto de la polémica sobre la pobreza. En efecto, la preocupación inmediata de Ockham es justificar la *paupertas* tal y como la entiende la orden franciscana, cuyo ministro general le encarga examinar los escritos del papa Juan XXII, a quien le enfrentaba una disputa cada vez más agria. Sin embargo, en el curso de sus investigaciones surge la pregunta de por qué existe ese dominio que llama propiedad en lugar de, por ejemplo, un régimen comunitario y universal de simple uso (tal y como dentro de la Orden se pretendía llevar a efecto según el carisma fundacional de san Francisco). Al menos para establecer el marco fundamental (dentro del cual se puedan integrar después datos concretos), Ockham acude como elemento explicativo a algunos de los dogmas fundamentales de la fe cristiana, es decir, la creación y el pecado original. A mi entender, este planteamiento ofrece un marco perfectamente válido desde el punto de vista cristiano, pues, salvando los contenidos dogmáticos fundamentales, permite integrar datos históricos y antropológicos posteriores más allá de la Biblia (para Ockham *fuente arqueológica* seguramente de primer orden, a falta de avances posteriores, científicos, en tales campos).

¿Cuál era entonces la respuesta del filósofo a la cuestión de la pobreza? En síntesis, Dios crea a los primeros padres en un estado de inocencia caracterizado por un cierto dominio en común primordial que no conlleva ningún reparto de bienes además del imprescindible para el uso. Ahora bien, tal y como veíamos en el capítulo anterior, la caída trastorna esa situación paradisíaca de tal manera que surge una nueva forma de dominio, aquel que denominamos propiedad (bien personal o en común, modalidad esta última que no debe confundirse con el dominio común primigenio). ¿Por qué? Perdida la concordia propia del estado de inocencia, ya no es posible la pacífica disposición de las cosas sin el reparto. En este sentido, la división de bienes es una limitación, una merma real de lo que pudo ser la vida humana. Sin embargo, anoté ya que Ockham no insiste en el aspecto negativo, al contrario, pone de relieve que se trata de una respuesta a las nuevas circunstancias, a las nuevas necesidades. Así, el dominio como propiedad es una posibilidad

engendrada por la razón humana en orden al bien común y, más aún, tiene como causa última a Dios que ha creado a los hombres capaces de dar esa respuesta.

En ese mismo contexto, y siempre en *Opus nonaginta dierum* (1333), surge por vez primera la potestad política puesta en paralelo con el dominio de los bienes. Por tanto, estas páginas retoman el mismo problema fundamental planteado por la pregunta sobre el origen de la propiedad, pero desde el punto de vista del poder. La similitud entre los dos aspectos se pone de manifiesto de nuevo unos años más tarde, en las obras *propiamente* políticas.

B. EL ORIGEN DE LA POTESTAD TEMPORAL

1. INDEPENDENCIA DE LA POTESTAD TEMPORAL.— El libro III del *Breviloquium* (escrito en alguna fecha entre 1339 y el 25 de abril de 1341 —fallecimiento de Benedicto XII) se dedica precisamente a estudiar el origen de la potestad y del dominio y a quiénes les correspondan uno y otro. El hilo conductor del libro es una sola expresión de Agustín, *cuncta iustorum sunt* (Agustín, «Epist. 93», cap. 12, en: Migne, *Patrologia Latina* 33, 345; para la *reinterpretación* ockhamista de este texto, vid. B III, 12; cf. D III.II, lib. I, cap. xxvii [900], y OND 88 [OP II, 663,393ss.]). Bastaba identificar *justos* con *fieles cristianos* para defender, con la autoridad de un padre de la Iglesia, que solo lo poseído por miembros de ésta tiene legitimidad propia. Por tanto, o la propiedad de los infieles es ilegítima sin más y debe pasar a manos cristianas (salvo conversión), o bien su derecho es solo menor, permitido por Dios y por la Iglesia, pero sin verdadera entidad propia[104]. Surge entonces una *segunda pregunta* hacia los orígenes: ¿por qué los infieles tienen potestad secular con independencia de los fieles?

[104] Estas razones, seguramente con los mismos argumentos de autoridad, fueron también esgrimidas más tarde, a propósito de la cuestión americana y la legitimidad de las adquisiciones de terrenos y riquezas por parte de los conquistadores. Como infieles, los indios no tendrían derecho ni a la propiedad ni a la jurisdicción (también en ese caso *dominium* y *potestas* se consideraban como dos caras de una misma moneda). La polémica de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas recogida en la *Apología* puede dar buena idea de todo ello.

La cuestión última que aquí se plantea es, desde el punto de vista teológico, la relación entre naturaleza y gracia (en este caso la no identidad entre los dos ámbitos). Sin embargo, Ockham se queda sobre todo en el plano filosófico para examinar de dónde viene la legitimidad de que gozan los infieles. La clave está en negar la equivalencia entre fieles y justos, por una parte (es decir, los que están dentro de la Iglesia católica), e infieles y pecadores, por la otra. Si los infieles no pecan siempre en todo lo que hacen por el hecho mismo de serlo, entonces no son siempre injustos e incluso, según el texto agustiniano, son dignos de poseer los bienes terrenos y la potestad temporal. Según el *Breviloquium:* «La benevolencia divina no cesa en modo alguno de colmar a los infieles con beneficios continuos, dándoles vida y espíritu, sustentando y nutriendo con sus bienes, conservándolos frente al poder del mal, y sin su misericordia descenderían en un golpe de vista a las penas del infierno. Así como, permaneciendo infieles, son capaces de sustentación corporal, de fortaleza y belleza y otros dones que son dados gratuitamente, tanto espirituales como corporales, también de este modo, aunque permanezcan infieles, son capaces del dominio de las cosas temporales y de la jurisdicción temporal y de otros derechos y honores seculares» (B III, 6 [124,27ss.]). Esta argumentación se complementa con otra también contundente: como la infidelidad y el pecado estarían en el mismo plano, cualquier cristiano perdería sus derechos de propiedad y de jurisdicción en cuanto pecase (B III, 12 [132,26ss.]).

Por tanto, los infieles tienen propiedad y potestad *por gracia de Dios.* No solo son dignos de todo aquello necesario para la vida, sino también del dominio de las cosas y de la potestad política secular. El capítulo 6 del *Breviloquium* insiste formalmente en que se trata de una *concesión* divina, y por eso no puede ser nunca anulada si no es por causa justa o por alguna culpa (y en ese caso por el juez). De todos modos, adelántese ya que esta recia defensa de los derechos propios de los infieles será luego matizada por Ockham en un caso significativo. Cuando concentre su estudio en la *christianitas* (y ya no en el universo entero), notará que corresponde a esta comunidad un príncipe fiel, pues así conviene tanto a la fe como al bien común. Sin embargo, aún es teóricamente posible que haya un gobernante infiel sobre los fieles (mientras sea en beneficio de la fe y de la utilidad común), y mucho más que conserven sus propiedades.

Pero ¿cuál es la razón última de esta consideración de los infieles?, ¿está en la generosidad gratuita de Dios, sin más explicación, y debe ser obedecido como tal?, ¿no habrá otro razonamiento de fondo? El texto del *Breviloquium* que acaba de citarse apunta a un planteamiento más *razonable* de la cuestión. Aquí es donde Ockham ha debido mirar hacia atrás, hacia los orígenes, para dar una respuesta más coherente al problema. He aquí, pues, la *tercera pregunta* sobre el origen: ¿por qué hay potestad política, jurisdicción de unos hombres sobre otros, y no más bien una fraternidad universal sin relaciones de poder?, ¿cuándo fue introducida y por quién?, ¿según qué derecho, divino o humano?

El indicio de un planteamiento más elaborado al que me refería más arriba es la comparación entre el dominio de las cosas y la jurisdicción temporal, por una parte, y algunos bienes necesarios para la supervivencia, por otra. Los infieles son capaces de todo ello como regalo de Dios. En último caso, para un creyente (sea o no filósofo) no hay nada que tenga otra procedencia que la divina. ¿Pensaría de otra manera un discípulo de san Francisco, que desde joven había formado parte de la orden mendicante fundada por aquél? Pero además el creyente, sobre todo si es filósofo como Ockham, deberá preguntarse cómo se articula esa procedencia, cuáles son sus grados y modalidades.

Así, el don de Dios a los infieles se piensa no como puro arbitrio, aislado y sin coherencia especial con el resto de la obra divina, sino, al contrario, como consecuencia de la acción creadora. En el origen está el fundamento de la comunión, un mismo tronco del que proceden justos y pecadores, fieles e infieles, miembros de la Iglesia y extraños a ella, papa y emperador. La afirmación, fundamental para Ockham y para la teología católica, de que todos somos criaturas de Dios volverá a aparecer en el *Dialogus* III para fundamentar la unidad de todos los hombres como un solo pueblo (por mucho que esté dispersado a lo largo y ancho del mundo). En consecuencia, convendrá un solo príncipe temporal para todo el universo (vid. *infra* el capítulo 8).

En consecuencia, la creación es el fundamento de que también entre los infieles se den las cualidades y capacidades, las potestades y derechos para una vida digna. Pero, ¿no los perderían, al menos parcialmente, si permanecen como infieles (en un *orbis christianus*)? En la medida en que el pensamiento cristiano relaciona creación y providencia, concibe a Dios no solo como quien da la existencia al hombre, sino

también como quien la conserva, dándole los medios para sobrevivir (B III, 7 [126,31ss.]). Por tanto, Dios no se vuelve atrás y permite a todos, incluso pecadores o infieles, aquellos elementos mínimos que son precisos para la vida buena. Por ende, tampoco la Iglesia podrá reducir a la nada lo que es no solo cronológicamente anterior a ella misma, sino que además tiene carácter originario. Esta solución, quizá teórica en cuanto es elaborada desde un contexto de cristiandad, tiene, sin embargo, una traducción inmediata: si los infieles no pueden ser despojados *ad libitum* de sus derechos, mucho menos podrá serlo el emperador cristiano. Así pues, por donde quiera que transitemos en la obra ockhamista, el camino se cierra para las pretensiones curialistas.

Tratando de desentrañar el hilo conductor de la filosofía de Ockham sobre el origen de la potestad política, he hecho hasta aquí tres preguntas que, según creo, suponen otros tantos hitos en la investigación del filósofo. La primera, por qué el emperador tiene un poder temporal con independencia de la Iglesia y del papa, acaba de ser respondida con brevedad, pero ocupará muchas páginas de este trabajo de ahora en adelante. La segunda, por qué los infieles tienen también esa potestad con independencia de los creyentes, también ha sido respondida, y constituye el punto de partida para la solución del problema anterior. La tercera, por qué hay potestad política (cuando quizá podría no haberla) y cuándo y cómo surge, queda aún por contestar.

2. POR QUÉ HAY POTESTAD TEMPORAL.— Es aquí donde debemos retomar plenamente la analogía anotada entre el origen de la propiedad y el origen del poder político. Así lo hace el resto de los capítulos del tercer libro del *Breviloquium* que ahora nos conciernen. En ellos, lo primero notable es que tal correspondencia no solo se mantiene con rotundidad, sino que se afirma desde la orilla del dominio de los bienes temporales, como si Ockham se sintiera más cómodo en aquel terreno (que había debido estudiar bien con ocasión de la polémica sobre la pobreza) o como si considerase que podía ser un ámbito más fácil para iluminar el problema de la potestad política (frente a la posibilidad de enfrentar directamente los problemas que ésta suponía en cuanto a su origen). Algo de todo ello puede haber cuando su expresión me parece siempre más precisa cuando habla de *dominium* que cuando habla de *iurisdictio*.

a) Estado de inocencia.— Así define el *Breviloquium* la situación prelapsaria respecto a la propiedad: «El primer dominio, es decir, el común a todo el género humano, el que hubo en el estado de inocencia, habría permanecido si el hombre no hubiera pecado, pero sin la potestad de que alguien se apropiara alguna cosa de otro modo que por el uso (...). Esto se explica porque [en el estado de inocencia] no había avaricia o concupiscencia de poseer o utilizar algo contra la recta razón; por tanto, tampoco había necesidad o utilidad de poseer en propiedad cualquier cosa temporal» (B III, 7 [126,12ss.]).

Se confirman, por tanto, los datos fundamentales que ya conocíamos a través de *Opus nonaginta dierum*, es decir, un dominio primordial común a todo el género humano en el que no hay división alguna de propiedad (solo de uso) y que es posible gracias a un comportamiento perfectamente ordenado conforme a razón. Ahora bien, en el estado de inocencia ¿cuál es el equivalente de este dominio común en el ámbito de la potestad política?, ¿hay alguna?, ¿de qué tipo?, ¿ejercida por quién?

Desde luego que hay una jurisdicción divina universal (como también universal es su dominio), pero, respecto al hombre, Ockham no manifiesta con igual claridad su pensamiento. ¿Qué puede conjeturarse buscando la coherencia con el resto de ese pensamiento? Por una parte, podría tratarse de una potestad genérica, una suerte de autoridad de uno sobre el otro que, sin embargo, no se fundamenta en la coerción sino en la concordia (como entre amigos: B III, 9 [130,3ss.]). Éste podría ser un equivalente del dominio común prelapsario. No obstante, creo que puede considerarse una segunda posibilidad. Si desde el origen *hombre y mujer los creó* (Gn 1,27) ¿no supone eso que Dios instituyó la primera familia desde el principio, antes del pecador original?, ¿no utiliza también Ockham expresiones comunes que pueden apuntar en este sentido? (vid., por ejemplo, B III, 8 [128,30ss.] o B III, 7 [125,30s.]). Si éste es el caso, la potestad original comprendería al menos dos modalidades: la del marido respecto a la esposa (nupcial) y la del padre respecto a los hijos (paterno-filial) (B III, 11 [131,26ss.]). No hay duda, pues, de que Ockham considera estas dos relaciones como formas de potestad, pero es menos claro que las conciba como tales ya *antes* del pecado original. Por una parte, el texto de Gn 3,16 que cita pertenece a la expulsión del paraíso, y además Ockham habla de la potestad del marido y del padre como *potestas regendi et cohercendi* cuando en

principio la coerción es ajena al estado de inocencia (vid. B III, 11 [131,20ss.]). Por otra parte, como antes de la caída hay un cierto dominio común, también podría hablarse de una potestad conyugal o paternal *suavizada*.

Todo esto tendería un puente entre Ockham y la filosofía política de Aristóteles cuando éste concibe la familia como núcleo primero a partir del cual surgen primero el pueblo, luego la ciudad, y con ésta la potestad política en sentido propio. Sin embargo, una comparación entre el *Dialogus* III.I, lib. II, cap. 3, y aquellos pasajes del *Breviloquium* que se dedican a los orígenes, ofrece enseguida una diferencia: si en el primer caso la esclavitud aparece como tercera gran relación en el seno de la casa, en el segundo se silencia (vid., por ejemplo, B III, 6 y 11). Lo que allí extraña al sonar como aceptación de la potestad despótica, que se ejerce sobre los siervos como si fueran cosas en favor propio, ¿tendría su respuesta, implícita al menos, en el silencio del *Breviloquium*? Lo que se escribe en el *Dialogus* con voluntad de exponer a Aristóteles, ¿se convierte aquí en expresión personal de Ockham, rechazando o al menos poniendo entre paréntesis la esclavitud? En cualquier caso, si mi conjetura sobre la existencia de la potestad nupcial y paternal desde el origen puede ser verosímil, parece más difícil que un filósofo cristiano como Ockham acepte que en el estado de inocencia existe ya una potestad que se ejerce sobre sujetos no libres (de una manera similar al dominio sobre las cosas) y que supone un más que posible conflicto de intereses, mal compaginado con la concordia originaria (cf. D III.I, lib. II, cap. iii [792-3]).

Si parece, como vimos en el capítulo biográfico, que las diferencias con Aristóteles comenzaron en el período inglés e iniciaron una vía de conflictos que acabó llevando a Ockham hasta Aviñón, quizá puede comprobarse aquí su continuación en el ámbito de la filosofía política. Por otra parte, el parentesco del inglés con el griego consistiría en afirmar la intrínseca sociabilidad de los hombres que se expresa en primer grado en la familia (modo máximamente natural), y después en asociaciones mayores hasta llegar a la *civitas* o *polis* (Aristóteles) y al *regnum* (Ockham) como sociedades propiamente políticas. En éstas se desarrollan las distintas formas de gobierno (conforme a la clasificación aristotélica que el filósofo inglés acepta en principio), pero estas formas, siendo consecuencia de la naturaleza social de los hombres, son, sin

embargo, *artificiales*, contingentes. Sin embargo, ello no significará que todas sean igualmente válidas; la similitud con el régimen de gobierno más originario (el del *paterfamilias*) y el servicio al bien y a la utilidad comunes se convertirán en criterios fundamentales desde los cuales Ockham concluirá que el gobierno óptimo es la monarquía (universal), tal y como veremos en el capítulo siguiente.

b) Primeras consecuencias del pecado.— Hasta aquí he tratado de dibujar cuál sería la situación prelapsaria respecto a la potestad. Pero ¿qué repercusiones tiene en todo esto el primer pecado?, ¿qué es del dominio común y de la potestad primitiva, cualquiera que ésta sea, una vez que todo ha sido trastocado por la caída? La respuesta respecto al dominio de los bienes es aportada por este texto: «Después del pecado, como abundaba en los hombres la avaricia y la concupiscencia de poseer y utilizar las cosas temporales en desacuerdo con la razón, fue útil y conveniente a causa del apetito inmoderado de los malos por tener bienes temporales, de modo que fuese refrenado y sacudida la negligencia sobre las disposiciones y cuidados debidos por las cosas temporales (porque es habitual que las cosas comunes sean descuidadas por los malos), [fue útil] que las cosas temporales fuesen apropiadas y no [ya] todas comunes. Por tanto, tras la caída hubo potestad de apropiarse lo temporal además del dominio propio del estado de inocencia, pero la propiedad no llegó inmediatamente después del pecado» (B III, 7 [126,20ss.]).

Por tanto, el pecado original introduce tal desarreglo en los apetitos que se hace necesaria (o por lo menos útil) la apropiación de las cosas. Ha surgido la propiedad o, al menos, su posibilidad. En efecto, Ockham distingue entre la potestad de hacer propio algo (que aparece ahora añadida el dominio común primigenio), y su puesta en acto. Con el pecado solo surge inmediatamente la primera; su ejercicio vendrá después.

¿Qué ocurre respecto al gobierno? De manera análoga al dominio, con la caída surge la «potestas instituendi rectores habentes iurisdictionem temporalem» (B III, 7 [128,5s.]), algo cuya conveniencia solo se ha dejado sentir con el desorden introducido por el primer pecado. Sin embargo, también en este caso la *potestas* es todavía potencial y solo será actualizada más tarde, al instituir los primeros gobernantes.

Pero si éstos son los *hechos*, Ockham está más interesado en los *derechos*, a saber, ¿según qué derecho fue introducida cada una de las

modalidades que acaban de citarse?, ¿a qué derecho pertenece cada una?, ¿al divino, al natural, al humano? Sin entrar aquí en la concepción ockhamista del derecho, veamos cómo trata el tema desde esta perspectiva (para saber más sobre el derecho en Ockham puede consultarse especialmente a McDonnell, «Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?», y a McGrade, «Ockham and the birth of individual rights»). Es claro que el filósofo inglés tiene gran interés en este punto, pues, dependiendo de dónde se sitúe el poder político, éste tendrá una legitimidad intangible (como la del derecho divino) u otra mudable (como la del derecho humano). Por eso, la pregunta por el derecho inicia en realidad un viaje de vuelta hasta el presente histórico de Ockham y su interés primordial: los derechos que soberanamente tiene el imperio, cuyo fundamento se busca ya en el origen.

En efecto, el interés del autor se muestra en la orientación que toman los capítulos del *Breviloquium* a que me vengo refiriendo. En primer lugar, la potestad de gobierno (si efectivamente existió) y el dominio común prelapsarios son sin duda de derecho divino, pues han sido introducidos inmediatamente con la creación misma. En segundo lugar, Ockham considera el problema respecto a la potestad de apropiarse los bienes temporales y a la potestad de instituir gobernantes. Estas dos potestades no son todavía ejercicio efectivo, puesto en acto, sino capacidades a desarrollar por el hombre una vez que le son dadas por Dios (B III, 9 [129,4ss.]). Así se establece una estrecha colaboración entre Creador y criatura, de modo que Aquél concede las capacidades para la digna supervivencia de los hombres y son éstos quienes las ponen en acto cuando descubren la necesidad y el modo concreto de satisfacerla (B III, 7 [126,29ss.; 128,3ss.]). Esta articulación entre lo dado y lo contingente, entre los principios y su realización práctica recorrerá de hecho toda la filosofía política de Guillermo de Ockham, como veremos al estudiar su forma ideal de gobierno: tanto por lo que se refiere a la potestad secular como a la espiritual, se inclinará a favor de la monarquía (universal); sin embargo, en los dos casos preverá la posibilidad de que en situaciones más o menos pasajeras sea más oportuna una aristocracia que una monarquía (cf. capítulos 8 y 11).

Así pues, ya sabemos que ambas potestades son de derecho divino, y conocemos la respuesta a dos cuestiones: Algo pertenece al derecho divino cuando es otorgado por Dios a los hombres de manera inmediata,

sin intervención de estos últimos. Y en concreto las dos potestades referidas lo son porque se encuentran entre aquellos elementos *necesarios y útiles* para una vida que por una parte cuente con las condiciones materiales suficientes (gracias sobre todo a la potestad de apropiación), y por otra permita una forma pacífica y ordenada de sociedad (hecha posible porque la comunidad puede elegir a quienes van a tener jurisdicción sobre ella y así disponerse al bien común a pesar de las dificultades engendradas por la pérdida del estado de gracia inicial).

Ockham lo expresa aún de otra manera. Tanto la potestad de apropiación como la de gobierno se cuentan «entre las cosas puramente morales», es decir, son previas a la relación explícita del hombre con Dios (religión) y por eso no solo pertenecen al derecho divino, sino también a su expresión en el derecho natural (B III, 8 [128,13ss.]; cf. B III, 11). De esta manera, se fundamenta que la potestad de dominio y la potestad de gobierno sean comunes a todos, fieles e infieles. Ahora bien, cuando quizá esperaríamos que fueran derechos inalienables y perennes bajo no importa qué condiciones, Ockham se sirve de una distinción de probable procedencia legal para explicar por qué no es así. Dios da a los hombres esas potestades como precepto, pero un precepto afirmativo obliga *semper, sed non pro semper* (B III, 8 [128,21s.]; cf. D III.II, lib. I, cap. viii [878,55s.]). De esta manera se fundamenta más aún el carácter contingente de aquello que, sin embargo, tiene su origen en Dios mismo y que sirve bien para satisfacer las necesidades de los hombres.

Pero, ¿quiénes y cuándo pueden carecer de la potestad de dominio y de la potestad de elegir sus propios gobernantes? Todos los hombres sin distinción (fieles e infieles), siempre que no haya necesidad y por alguna de estas razones: la propia renuncia o la privación por alguna culpa o por alguna causa justificada. Sin embargo, examinando estos dos últimos motivos, puede comprobarse enseguida que, si siempre es posible, no es fácil que la abolición de la potestad se lleve a efecto. En primer lugar, porque es probable que la condición del *homo viator* haga difícil encontrar circunstancias en que pueda renunciarse a la potestad política (como derecho de otorgar libremente a alguien la jurisdicción temporal en vista al bien común). En segundo lugar, anota cuidadosamente Ockham, no consta que Dios privara a los infieles (*a fortiori* a los fieles) de ninguna de las dos potestades de que venimos hablando,

luego las podrán poner en juego *incluso fuera de los casos de necesidad* (B III, 8 [128,30ss.]). Es cierto que en algún caso pueden ser privados por otros hombres, pero éstos han de tener la potestad legítima para hacerlo; por tanto, no se trata de una abolición completa y absoluta, puesto que al menos subsiste siempre la del juez.

En consecuencia, conocemos ya que son de derecho divino tanto el dominio de bienes común a todo el género humano existente antes de la caída (y quizá también un cierto *gobierno*), como la potestad de apropiación de esos bienes y la potestad de instituir los propios rectores establecidas a partir del pecado original. Y sabemos también que su carácter de preceptos positivos del derecho divino no reside en que sean válidos universalmente, *semper et pro semper*, sino en que hayan sido instituidos por Dios sin intervención humana. Queda ahora por saber según qué derecho son introducidas la propiedad y la jurisdicción efectivas. También aquí Ockham parte del *dominium* para extrapolar luego los resultados de la investigación al origen de la *potestas* política.

c) Consecuencias posteriores de la caída.— En ninguna parte de la Escritura consta que el dominio propio haya sido introducido por Dios de manera inmediata, sin que el hombre tome parte activa. Ni en el caso de Adán y Eva ni en el de Caín y Abel puede hablarse de verdadera intervención divina para dividir los bienes (cf. Gn 3,21 y Gn 2,3-4 respectivamente). Antes de la caída, los primeros padres solo tuvieron dominio en común y Ockham no los menciona respecto a la situación posterior, sino que apunta a Abel como el introductor de la división de bienes: «La primera división de las cosas que constituyó dominio en sentido propio fue la que ocurrió entre Caín y Abel (...). Lo más verosímil es que, como Caín era malo y avaro y en su malicia quería oprimir con violencia a Abel y apropiarse indebidamente de todo, Abel fuera impulsado de alguna manera a procurar esta división de las cosas» (B III, 9 [129,13ss.]).

En continuidad con lo ya anotado a propósito de la propiedad, pueden notarse dos perspectivas sobre esta división. En primer lugar, es introducida a causa de la malicia de Caín, es decir, como consecuencia más o menos directa del pecado original; es en este sentido una realidad bajo sospecha, próxima ella misma al mal. Sin embargo, es Abel quien la introduce de hecho, estableciendo así un orden más justo frente a la amenaza que supone la avaricia sin límites de Caín (que acabará tomando hasta la vida de su hermano). Se instaura así una

especie de derecho positivo primitivo que contribuye al bien de los justos. De esta manera, si el origen de la propiedad tiene una vertiente *desgraciada* (acontece *ratione peccati*), no es menos sobresaliente su aspecto positivo: su institución se realiza para procurar el bien y es llevada a cabo por un justo; por si fuera poco, su establecimiento solo es posible porque Dios mismo ha introducido de manera inmediata la potestad de apropiar los bienes materiales.

En consecuencia, el dominio adquiere plena legitimidad entre lo humano como uno de los resortes para enfrentar la situación de necesidad generalizada producto de la caída. Pero, al mismo tiempo, la propiedad no es sacralizada convirtiéndose en algo intangible: su proximidad al pecado, y, más aún, su institución humana hacen posible que se pueda renunciar o también se pueda ser privado de ella (por culpa del sujeto o del grupo, o por causa justa). Esto mismo ocurría también con la *potestas appropiandi* en el período inmediatamente posterior al pecado original, pero según Ockham esa potestad no puede ser identificada todavía con la propiedad en sentido estricto (sobre estos conceptos, vid. por ejemplo OND 4 [OP I, 336,295ss.] y nuestro capítulo anterior en general). Como se mostró en *Opus nonaginta dierum*, es posible prescindir de toda forma de propiedad en cualquier situación y sin poner en peligro la propia vida, pero no se puede renunciar a todo poder de apropiación cuando hay necesidad. Con la vida en peligro es lícito apropiarse de lo preciso para la subsistencia, aunque no se trate de un derecho (ni a la propiedad ni siquiera al uso), sino tan solo de un simple uso de hecho.

Pero, ¿qué ocurre en el ámbito político?, ¿cómo llega a ponerse en acto la potestad otorgada por Dios a los hombres? Hasta aquí Ockham ha tenido cuidado de distinguir entre la condición pre y postlapsaria, entre lo que es potestad otorgada por Dios y puesta en escena por el hombre, entre la primera vez que acontece esa puesta en escena y las sucesivas. Sin embargo, el tratamiento que hace en cuanto al origen de la jurisdicción secular es mucho menos explícito y detallado. Todo él parte de esta primera definición: «Sobre la jurisdicción temporal entendida en sentido lato (propio o impropio, no me importa ahora) como toda potestad de regir y coercer a otros como súbditos, se dice que una fue introducida por derecho divino y natural y otra por derecho humano» (B III, 11 [131,13ss.]).

¿A qué se refiere con la potestad temporal tomada en su más amplio sentido? A continuación, en ese mismo lugar, Ockham habla de tres ejemplos de jurisdicción: el del marido sobre la esposa, el del padre sobre los hijos, y, finalmente, el del juez sobre los que le están sujetos. Más arriba, al preguntar por el equivalente al dominio común del estado de inocencia, conjeturaba yo, ante el silencio del autor, que podría tratarse de la potestad natural establecida directamente por Dios en la creación, es decir, la nupcial y la paternal. Ahora es el filósofo mismo quien afirma que estas dos potestades son siempre de derecho divino y natural (B III, 11 [131,26ss.]), mientras que la del juez en la ciudad, reino o región no es siempre de derecho divino o natural, sino a veces de derecho humano.

Parece entonces que la jurisdicción temporal en sentido *impropio* será la que he denominado natural, es decir, la del esposo sobre la mujer y el padre sobre los hijos. Estas dos son introducidas por Dios desde el origen, y en consecuencia Ockham afirma que son siempre de derecho divino o natural. Sin embargo, la jurisdicción temporal en sentido *propio*, que sería la del juez (podríamos decir «príncipe» en sentido amplio), es la establecida después de la caída y, por tanto, después de que Dios otorgase a los hombres la *potestad* (como posibilidad) de darse sus propios rectores para ordenar la vida social hacia el bien común. Esto sería la *política* en sentido estricto, y solo de manera figurada se podría afirmar que el marido principa políticamente sobre la mujer o que el padre reina sobre los hijos (B III, 11 [131,23ss.]).

Ahora bien, alguna forma de organización política puede surgir a veces por derecho divino, es decir, cuando hay una intervención directa de Dios para designar al gobernante (como Ockham pensaba que ocurrió con Moisés y otros en el marco de la teocracia anticotestamentaria: B III, 11 [132,6ss.]). Como la potestad del marido sobre la mujer, esa jurisdicción propiamente política es de derecho divino porque cumple la condición que ya conocemos: es instituida por Dios sin que los hombres intervengan. Sin embargo, hay una diferencia fundamental: la potestad natural viene del origen, ha sido instaurada por Dios en lo que llamaríamos el curso regular de su acción creadora, mientras que una jurisdicción temporal de derecho divino implica una intervención singular y de alguna manera extraordinaria de la Providencia. Y, siendo cierto que creación y providencia no pueden ser contradictorias, sino

que forman un continuo, no lo es menos que pueden distinguirse y dar así un carácter especial a cada realidad afectada.

Pero seguramente el caso más común es el del gobierno instituido por los pueblos de manera inmediata, es decir, según el derecho humano. Éste será el caso del imperio romano, cuyo origen, según Ockham, fue *a Deo per homines* (como veremos más adelante en el capítulo 9). Con esta fórmula se querrá señalar, por una parte, la intervención humana directa e inmediata, pero también la causalidad última de Dios en cuanto hace al hombre capaz de vivir políticamente para resolver las necesidades que han surgido a partir del pecado original. Sin embargo, frente a la insistencia ockhamista en que la instauración primera de la propiedad y el establecimiento del imperio son de derecho divino y no humano, no buscará de manera análoga cuál fue la primera institución política en sentido propio y según qué derecho fue constituida. Le bastará aquí con afirmar que hay unas formas de gobierno según el derecho divino y otras, las más comunes, según el derecho humano (de modo análogo a como en B III, 10, ha clasificado los dominios o propiedades posteriores a la cronológicamente primera). Su interés se centrará de modo natural en estas últimas, las formas de gobierno de derecho humano, que no son solo el *caso regular*, sino también aquel en que se comprende la verdadera preocupación de Guillermo de Ockham: el imperio y su relación con la potestad eclesiástica.

* * *

Hasta aquí, pues, el análisis ockhamista sobre el origen de la potestad de gobierno. A pesar de que ese análisis sea mucho más amplio en el caso del dominio, también en esta ocasión hemos podido comprobar que el *Venerabilis Inceptor* se sitúa en una postura intermedia que no considero fruto de la ambigüedad (como opina reiteradamente Georges de Lagarde, según hemos visto en el capítulo historiográfico), sino de una búsqueda entre los grandes principios de su pensamiento político y de la fidelidad a lo real que caracteriza al filósofo nominalista. El poder no es originario, pero se acepta con pleno derecho entre las condiciones fundamentales de la existencia del *homo viator*. Por tanto, como en el caso de la propiedad (con la que está íntimamente unida la *potestas*), no hay espacio ni para su sacralización ni tampoco para su

desprecio. Si puede hablarse en estos términos cuando se trata de Ockham, el poder político es una suerte de segunda naturaleza y como tal hay que atenderla. Eso es lo que hará el autor en sus principales escritos de la segunda época, pero no con un interés *arqueológico* (como el que de algún modo nos ha guiado en este capítulo), sino con toda su preocupación centrada en el presente tardomedieval que vivía. Así, frente a su estilo, claramente asertivo al hablar de la actualidad, Ockham se mueve con relativa inseguridad al pensar sobre el origen remoto (como en el pasaje acerca de la primera división de la propiedad, realizada por Abel ante la amenaza que suponía Caín, donde habla de *verosimilitud:* B III, 9 [129,13ss.]).

Por eso, no es de extrañar que la discusión en torno al mejor gobierno que convenga a la comunidad de los hombres sea mucho más intensa que la que nos ha ocupado hasta aquí.

8. EL GOBIERNO ÓPTIMO DE LA COMUNIDAD CIVIL

El capítulo anterior ha respondido a la pregunta de por qué hay alguna potestad y no más bien ninguna. Sin embargo, el problema fundamental no será la conjetura de qué fue en el principio, sino la encarnación que el poder pueda tomar en el presente, sus formas, su conveniencia, su legitimidad. Es un tema clásico, al menos y sobre todo a partir de Aristóteles y del libro III de la *Política*. Por su parte, el *Dialogus*, la obra fundamental de la filosofía política de Guillermo de Ockham, presenta en dos libros la cuestión de cuáles son esas formas de gobierno, su clasificación y la elección del régimen más justo y más conveniente.

El primero de los libros aludidos se encuentra en el tratado primero del *Dialogus* III: *Sobre la potestad del papa y del clero*. Por su parte, el título del libro puede ser el de su primer capítulo, *Si conviene a toda la comunidad de los fieles «uni capiti principi et praelato fideli subesse sub Christi»* (si bien el título puede ser del editor, se ajusta al contenido real). En este contexto, de apariencia eclesiológica, es donde se trata el problema del mejor gobierno y ello con terminología aristotélica y alusiones continuas a la obra del Estagirita. La pregunta surge enseguida: ¿por qué plantear el asunto de la potestad civil, pues no de otra habla Aristóteles, cuando se inquiere por el mejor gobierno de la Iglesia? La respuesta fácil de una falta de planificación en el *Dialogus* cae por su propio peso al recordar que ya en el prólogo se anuncian con detalle los tratados y libros de su tercera parte (*Prologus* [771,21ss.]). Por si fuera poco, y bajo una apariencia de confusión, el texto dispone de una

estructura sumamente cuidada, pudiéndose encontrar incluso una correlación entre el primer tratado y el segundo. Entonces, ¿quiere ello decir que el gobierno eclesiástico debe ser considerado desde el mismo punto de vista que el gobierno civil?, ¿no tendrá la potestad espiritual una especificidad que la distinga de la potestad secular? Dejemos ahora estas cuestiones, que deberán ser retomadas al tratar del poder eclesiástico en la parte V de este trabajo.

El segundo libro al que me refería se encuentra en un emplazamiento más lógico, el tratado segundo del *Dialogus* III, es decir, *Sobre la potestad y los derechos del imperio romano.* Sin embargo, sorprende ahora la ausencia de referencias a Aristóteles (frente a las citas constantes de los capítulos iii-viii del *Dialogus* III.I, lib. II), cuando es justamente aquí donde se habla con propiedad del gobierno civil, aquel sobre el que reflexionó el filósofo griego.

La explicación de todo ello se encontraría, desde mi punto de vista, en dos aspectos: primero, el interés primordial de Ockham que repercute en la estructuración formal del *Dialogus*, y, segundo, un problema de fondo como es la relación entre razón y revelación. El franciscano inicia la que será su obra central por la parte teórica de la reflexión sobre el poder que quiere llevar a cabo. Ahora bien, ¿por qué escoger la potestad espiritual para comenzar? El título del libro I, sobre la *plenitudo potestatis* pontificia, puede darnos la clave. Lo que le condujo hasta aquí no fue un puro interés especulativo por las cuestiones del poder, sino que, al contrario, fueron las circunstancias las que le empujaron a pensar sobre estas realidades. Su convencimiento era que el abuso de autoridad por parte de algunos papas (tal y como él había experimentado con Juan XXII en la controversia sobre la pobreza) acarreaba a todo el orbe males que debían ser evitados. Por eso, el primer tratado del *Dialogus* difícilmente podía estar dedicado a otro tema que no fuera la potestad espiritual (y lo que ésta debe evitar).

Ahora bien, como se verá enseguida, Ockham descubre que desde un primer punto de vista, el de la razón natural, la naturaleza de la potestad espiritual y la de la potestad temporal son análogas. Por eso, el filósofo inglés echa mano de la referencia común y obligada: la política de Aristóteles. La segunda mitad del tratado sobre el poder del papa y los clérigos mostrará que para Ockham hay además otro punto de vista para tratarlo, el de la revelación, y que éste no coincide sin más

con el de la razón (natural). De esta manera, cuando en el *segundo tratado* se discute la potestad secular, se supone la exposición propedéutica de Aristóteles y se pasa directamente a discutir cuál es el mejor gobierno y quién el mejor gobernante para la comunidad humana (debate que en el *tratado primero*, sobre la potestad eclesiástica, se interrumpe para dejar lugar al paréntesis aristotélico que se considera como dato previo).

A. EL «PARÉNTESIS» ARISTOTÉLICO

El contexto de la exposición sobre Aristóteles es el siguiente: a la pregunta del discípulo por la conveniencia de una sola cabeza para todos los fieles, el maestro responderá afirmativamente nada menos que con diez razones, que apenas son objeto de discusión por parte de su interlocutor (D III.I, lib. II, cap. i [788,32s.]). El discípulo declara hacer esta pregunta para llegar a la que verdaderamente le interesa y que se convertirá en objeto del cuarto y último libro del tratado, esto es, el primado pontificio y los términos exactos en que pueda ser aceptado (vid. *infra* la Parte V y, sobre todo, el capítulo 14). Por lo demás, que algunas opiniones no sean contestadas ni por el maestro ni por el discípulo puede ser indicio de que estamos ante el pensamiento propio de Ockham.

A través de algunas de esas diez razones expuestas por el maestro se va estableciendo una correspondencia o analogía entre lo que conviene a la comunidad humana universal y lo que conviene a la Iglesia, comunidad de todos los creyentes. Este paralelismo se expresa de manera especial en la décima razón: No se requiere menos unidad en toda la comunidad de los fieles que en la comunidad entera de los mortales; y a ésta le conviene que uno (solo) sea en todo principal, luego también a la Iglesia le convendrá (D III.I, lib. II, cap. i [790,31ss.]). La conexión de este libro y capítulo con el libro I del tratado II del *Dialogus*, «Si conviene a toda la humanidad tener un solo emperador y príncipe o varios», aparece de nuevo al fin de esta prueba con una cita explícita (vid. ib.).

Pero el paralelismo del que hablamos aparece sobre todo en la novena. Dice esta última: «Conviene a la comunidad de los fieles que en

aquello que se refiere a la religión Cristiana, sea gobernado por aquel régimen que se asimile máximamente a la óptima política secular. Y ésta es el reino, según Aristóteles en el libro 8 de la *Ética*, que dice: *Hay tres especies de gobierno y otras tantas transgresiones o corrupciones de éstas. Son el reino y la aristocracia, y la tercera puede denominarse timocracia; de las cuales la óptima es el reino*, y después, hablando de la tiranía, añade: *puesto que ésta es manifiestamente pésima, lo contrario de lo pésimo es lo óptimo*» (D III.I, lib. II, cap. i [790,22ss.]; cursivas propias de la edición).

La culminación del argumento es que como un reino tiene solo un rey, así también toda la Iglesia deberá tener solo un gobernante. Por tanto, la correspondencia entre uno y otro ámbito se establece de manera explícita (aunque no por ello haya de ser total). Así se confirma lo que se conjeturó hace un momento: lo dicho aquí sobre el mejor sistema de gobierno en el contexto del estudio de la potestad espiritual vale también para la potestad temporal. Dicho de otra manera, la lección magistral sobre política aristotélica que abre el *Dialogus* III está ahí porque la universalidad de sus contenidos se extiende en parte también sobre la potestad eclesiástica.

1. LAS TRES COMUNIDADES *NATURALES*.— La *lectura* que Ockham hace del Estagirita[105] comienza por distinguir con éste tres tipos de

[105] La cuestión al respecto es siempre *qué Aristóteles* tenía Ockham enfrente. Si las quejas de Ockham sobre la carencia de la mayor parte de libros necesarios para emprender una obra como el *Dialogus* están fundadas (vid., por ejemplo, el *Prólogo* general al *Dialogus* en [771,40ss.]), ¿no se encontrarían las obras de Aristóteles entre las imprescindibles de las que no dispone? ¿O, precisamente por la enorme importancia del Filósofo (de manera especial con su redescubrimiento a partir del siglo XII), sus obras estaban por doquier y podía contar con ellas? Eso suponiendo que manejase las *obras* de Aristóteles, porque ¿no podía suceder que se tratara de antologías o *summulae* con citas fundamentales, unidas quizá a las de otros autores, y que podrían circular con mayor facilidad? No cabe duda de la existencia de estas últimas (las *Sentencias* de Pedro Lombardo son ellas mismas una fuente enorme de textos), pero es más difícil conocer de manera exacta los instrumentos de trabajo de Ockham. Para una idea del contenido de las bibliotecas de la Edad Media puede servir Becker, Gustavus, *Catalogi Bibliothecarum Antique*. Para el análisis de un ejemplo concreto de presencia aristotélica en la obra política de Ockham, vid. Grignaschi, «L'interpretation» (sobre D III.I, lib. 2). Para comprobar hasta qué punto

comunidades en que es necesario el gobierno de alguien sobre los demás: la casa (*domus*), la aldea (*vicus*) y la ciudad (*ciuitas*).

a) La casa.— En el hogar se disciernen tres relaciones, que pueden ser puestas en correspondencia con otros tantos tipos de principado: el vínculo del hombre con su mujer (principado nupcial o político), el del padre con los hijos (paterno o cuasi-real), y el del señor con los siervos (despótico). Es este último el que merece una consideración mayor, debido una vez más, según Ockham, a la confusión en el significado de los términos.

Dominus es equívoco según se entienda en filosofía moral o filosofía natural, en derecho o en el modo vulgar de hablar. Pero el campo que más le importa al filósofo inglés es el de la Escritura, que para él naturalmente tiene todavía más autoridad que el Estagirita. En la Biblia se diferencia el dominio sobre sujetos libres y sobre sujetos que no lo son, es decir, sobre siervos que son posesión del señor (como lo son las cosas temporales). En este segundo caso, el gobierno pretende solo la utilidad del dueño (aunque pueda coincidir con la del esclavo), y por eso Aristóteles llama al señor *despotes* y a su principado despótico. Éste se distingue tanto del principado real, que se ejerce sobre sujetos libres, como del principado tiránico, que consiste en hacer siervos a quienes de por sí no lo son. Por tanto, el gobierno del *déspota*, tal y como Ockham lee a Aristóteles, es legítimo en la medida que se desempeña sobre siervos, que pueden serlo por naturaleza, o llegar a serlo por alguna causa justa (D III.I, lib. II, cap. iii [793,1ss.]). Solo la tiranía es inadmisible.

Pero hay también otro sentido bíblico del término *dominus*, a saber, el principado del padre sobre los hijos. Éstos, por ser libres, no pueden ser gobernados de modo despótico, sino más bien de una manera que recuerda al principado real en sentido estricto. El padre, como el rey, existe para la utilidad de los súbditos según su voluntad personal y no según la ley (Ockham cita la *Política* III, 15). Sin embargo, esto solo es así cuando se trata de una familia aislada, que no forma parte de una aldea o de una ciudad; en este caso, el *paterfamilias* ha de someterse

---

Aristóteles era punto de partida imprescindible para cualquier intelectual de la época, pueden verse los primeros capítulos del *Defensor pacis* I de Marsilio de Padua; la terminología es de raigambre aristotélica y, por tanto, similar a la que está utilizando Ockham en los pasajes que ahora nos ocupan; sin embargo, las conclusiones serán diferentes (como hemos visto ya en el capítulo 1).

a la ley. Pero en una situación y en la otra se persigue siempre el bien de los hijos y no el propio, de manera que este principado se distingue netamente de la tiranía.

En tercer lugar, el gobierno sobre la mujer es también sobre alguien libre (luego no despótico), y además ha de sujetarse siempre a la ley del matrimonio y no conlleva tanta autoridad como la que puede ejercerse sobre los hijos (así pues, tampoco real). Por sus características este principado se llama *político*, es decir, se asemeja sobre todo a aquel propio de quien rige a otros por su excelencia sobre ellos en virtud o sabiduría: así el hombre respecto a su esposa (D III.I, lib. II, cap. iii [793,36ss.]). Éste es el tercer tipo de régimen que conviene y es justo dentro de la casa (por ello los tres corresponden, dice Ockham, a lo que Aristóteles llama *oeconomia:* cf. D III.II, lib. II, cap. iii [793,44s.]). Esto es así no por institución humana, sino conforme a la razón natural[106].

b) La aldea.— Ésta es la segunda de las comunidades que Aristóteles menciona, siempre en la exposición de Guillermo de Ockham. El *vicus* representa el intermedio entre el hogar (comunidad menor) y la ciudad (sociedad mayor y más perfecta). En él se distinguen solamente dos tipos: cuando procede de un solo *paterfamilias* puede regirse según la voluntad de éste; cuando depende de varios, ha de gobernarse al modo de la ciudad (es decir, en conformidad con la ley).

c) La ciudad.— En fin, éste es el tercer y principal tipo de comunidad según Aristóteles. El maestro del *Dialogus* precisa que la *ciuitas* es la comunidad de los que viven en el mismo lugar, mientras que la sociedad de los que viven en distintas localidades se denomina reino o ducado. Pero para constituir la ciudad no basta con la simple coincidencia

---

106 Las cuestiones sobre los esclavos y las mujeres nos remiten ante todo a la pregunta por lo que sea la naturaleza humana, tanto en Aristóteles como en Ockham. Sobre el primero baste aquí recordar el librito introductorio a la *Política* del Filósofo: Wolff, Francis, *Aristote et la politique.* En un apéndice sobre la esclavitud (pp. 77-82) llama la atención sobre varios puntos. En primer lugar, el hecho tan cierto como sorprendente de la común aceptación de los esclavos como algo natural. Después, el reconocimiento aristotélico de tal fenómeno, pero solo en cuanto propiamente natural (y no político, histórico, contingente). Por último, presenta algunas de las últimas interpretaciones que se han hecho sobre este aspecto de Aristóteles, subrayando cómo es posible una lectura desde el interior de su obra que permita descubrir unos matices e intenciones distintos a los que pueden atribuírsele en un primer momento.

física en un determinado espacio; la *conditio sine qua non* es el orden o *politia*. ¿En qué consiste? Básicamente es la existencia de uno o varios príncipes y aquellos que le están sujetos, ciudadanos o siervos. Así, la *policernia* aristotélica significa tres cosas según Ockham: el acto de imponer orden; el mismo orden impuesto (*politia*), aquel que lo impone (*dominus* o *principans*) (D III.II, lib. II, cap. v [794,9ss.]). El análisis de estos elementos dará lugar a uno de los capítulos más célebres de la filosofía política de Aristóteles, cuya exposición enfoca ahora el *magister*, siempre dentro de su propósito analítico y, sobre todo, prescriptivo. A pesar de la pretendida neutralidad del autor en obra de tal peso como el *Dialogus*, iremos descubriendo, espero, cuál es su propuesta a la vista de la naturaleza de cada uno de los gobiernos.

2. LAS TRES FORMAS DE *PRINCIPADO*.— El criterio fundamental para clasificar los gobiernos y los gobernantes es cualitativo, a saber, el bien común. Si están ordenados a él serán justos, rectos y temperados, y todo lo contrario si no lo están. Un criterio posterior es el cuantitativo, aplicado a quienes rigen la comunidad (uno, varios, muchos) (cf. Wolff, *Aristote*, 86; sobre la relación entre el criterio cualitativo y el cuantitativo, vid. las pp. 85-89). La combinación de estos dos criterios da origen a seis tipos de gobierno[107]. La monarquía será el estudiado en primer lugar y el que se convierte en principado-referencia de todo el *Dialogus*.

a) La monarquía.— Como cuestión de principio, la monarquía es sin duda el gobierno ideal. Aunque no sea el único, la posibilidad misma de que haya otro régimen depende de éste y será siempre secundaria (sobre la posible lectura *pro domo sua* de la *Política*, vid. Wolff, *Aristote*, 88; 97ss.; 120-1).

Ockham define la monarquía de este modo: «El primer [gobierno] acontece cuando el que principa es uno, y se llama *monarquía real;* en ella domina uno solo en favor del bien común y no principalmente en

[107] Vid. D III.I, lib. II, caps. vi, y vii-viii. (Cf. M. de Padua, *Defensor pacis* I, vi). En forma de esquema se representarían como sigue:

Número \ Fin	Bien común	Bien privado
Uno	Monarquía (ideal)	Tiranía
Varios	Aristocracia	Oligarquía
Muchos	Timocracia	Democracia (menos malo).

favor de su propia voluntad y beneficio. (...) Se dice que alguien principa y reina según su voluntad y no según la ley, cuando reina en favor del bien común de todos y no está obligado por ninguna ley humana puramente positiva ni por ninguna costumbre, sino que está por encima de todas estas leyes (aunque sujeto a las leyes naturales) (...), y [también] cuando procura el bien común, no el privado, en todo lo que concierne al principado asumido. Tal rey puede decirse que tiene la plenitud de poder (*plenitudo potestatis*) sobre aquello que concierne al bien común, no al privado» (D III.I, lib. II, cap. vi [794,33ss.]).

Comprendemos ahora por qué al hablar del *paterfamilias* en su relación con los hijos se había dicho que su principado era cuasi-real (al menos en algún caso). El modo más característico de monarquía se caracteriza porque el gobernante rige según su propia voluntad, es decir, sin estar sujeto por leyes positivas o costumbres, sino tan solo por la ley natural. En ese sentido puede decirse que el monarca es la ley, y que dispone de plenitud de poder (aunque, ya vemos, nunca absoluta).

Pero que gobierne según su voluntad no significa en absoluto que gobierne para su propio beneficio. Esto es justamente lo que le diferencia tanto del despotismo (dominio sobre siervos en favor propio) como de la tiranía (opresión de súbditos libres para bien privado), y lo que constituye su ventaja sobre ellos al aportar un bien mayor. El solo parecido con estos principados es que el rey es de alguna manera señor de todo en cuanto goza de plenitud de poder. Por eso, aclara el *magister*, como hay regímenes que se diferencian del ideal monárquico porque el rey busca ante todo su propio beneficio (abusando de esta manera de su poder), así también hay otros que se distinguen porque el gobernante no dispone de la plenitud de poder suficiente. Éste es el *principatus regalis secundum legem* (D III.I, lib. II, cap. vi [795,16s.]), que, puede conjeturarse, no es muy del agrado de Ockham, pues el príncipe necesita poder suficiente para llevar a cabo su cometido, el bien común; todo lo que le imponga cotos injustificados está operando contra la utilidad común. Con todo, nunca pueden olvidarse los límites que el filósofo inglés pone a la plenitud de poder y su ordenación permanente al bien común.

Si hasta aquí la exposición se ha centrado en *qué* gobierno es la monarquía, se trata ahora de saber *quién* deba ser el monarca. Continuando con la exposición del Filósofo, el maestro del *Dialogus*

afirma que nadie es digno del principado real si carece de sabiduría y virtud, si no está bien dotado en el cuerpo y en el alma, y en fin si no dispone de amigos y riquezas. La razón es sencilla: si ya tiene todo eso, es difícil que se convierta en tirano, es decir, que quiera conseguir aquello de que carece por medio de la fuerza y esclavizando a sus súbditos. Por tanto, aunque hayan sido constituidos lícitamente, los reyes pueden llegar a ser tiranos (cuando de manera involuntaria persiguen su propio bien) o déspotas (cuando lo hacen de modo voluntario —Ockham cita el libro VIII de la *Ética* de Aristóteles). Por último, también según el filósofo griego (*Política* V, 8; IV, 3), pueden convertirse en tiranos los que gobiernan al pueblo como procuradores o demagogos (sin derecho alguno al título de príncipes) y que, a pesar de que sepan ganarse en un primer momento el consentimiento de los súbditos, los rigen en beneficio propio hasta llegar al dominio por la fuerza y en contra de la voluntad popular.

b) La aristocracia— Éste es el segundo tipo de gobierno justo, recto y temperado. En ella unos pocos, los mejores, gobiernan en favor del bien común de todos y no para beneficio propio (D III.II, lib. II, cap. vii [795, 48ss.]). Por tanto, se mantiene la articulación del criterio numérico con aquel de la causa final (el bien común) a la hora de definir este tipo de principado. En cuanto a quiénes deban encarnarlo, el *magister* insiste ahora en las virtudes intelectuales y morales, y no en las riquezas, poder, amigos o cualquier otro bien exterior que pueda darse sin bondad y sabiduría. Esto se aprecia especialmente al tener en cuenta que el prototipo de régimen contrario a la aristocracia es la oligarquía, caracterizada como el gobierno de un grupo gracias a la sola razón de su fuerza o riqueza (no por sus virtudes interiores) y en provecho propio.

c) La timocracia.— Éste es el tercer tipo de gobierno. Como los anteriores puede presentar varias modalidades, pero siempre distintas de la aristocracia y de la monarquía. Su contrario es la democracia (definida en D III.I, lib. II, cap. viii [796,16s.]). En todo caso, de acuerdo con la gradación establecida al principio (y que cierra ahora esta parte de la obra ockhamista apoyada en Aristóteles), es éste el menos malo de entre los principados corrompidos: «Como entre todos los modos temperados de gobierno el óptimo es el reino y después la aristocracia y por último la timocracia, de este modo entre los gobiernos intemperados o viciados el pésimo es la tiranía y después la oligarquía, pero en

la democracia se encuentra la menor perversidad, según el libro 8 de la *Ética* de Aristóteles» (D III.I, lib. II, cap. viii [796,16ss.]).

B. LA MONARQUÍA UNIVERSAL COMO RÉGIMEN ÓPTIMO DE GOBIERNO

Contando con esta taxonomía, en que Ockham hace poco más que *leer* a Aristóteles, abordamos ahora el siguiente problema: cuál sea el mejor entre todos los tipos de gobierno. No se trata ya de describir, sino ante todo de prescribir (aunque siempre teniendo en cuenta la comunidad concreta cuyo bien se persigue). Ahora bien, el punto de partida no será imparcial. El título del libro que se ocupa de la cuestión por lo que respecta a la potestad temporal es significativo en este sentido: «Si conviene a la salud y utilidad de todos los hombres ser gobernados por un solo príncipe secular» (D III.II, lib. I; cf. D III.I, lib. II, donde se hace una pregunta semejante sobre la potestad eclesiástica).

Ockham, fiel al *método anónimo* escogido para el *Dialogus*, responde con cinco opiniones, de las cuales ninguna es declarada como propia. Sin embargo, entre ellas destacan enseguida dos, cada una por razones distintas. A favor de la *primera* se alegan nada menos que once argumentos (cuya respuesta, además, ocupa cinco capítulos). Por el contrario, la *quinta* solo es tratada de modo directo en un capítulo, casi aislado en el centro del libro I. Pero hay más sobre esta última opinión; es solo un detalle, pero me parece revelador de cuál es el engranaje de fondo de todo este libro: la postura quinta parece pasar tan discretamente que no merece ni siquiera discusión, y, sin embargo, ¡en teoría se replica a todas las demás desde su punto de vista! (D III.II, lib. I, cap. vi [876,60ss.]). En las páginas siguientes estudiaremos cada una de las cinco posturas, aunque de modo especial las dos que acaban de destacarse. Lo haremos *persiguiendo la liebre* de cerca, aunque ello pueda requerir cierto esfuerzo suplementario; pero es que en el detalle de los argumentos y de sus réplicas se juegan los grandes principios del pensamiento político ockhamista.

1. IMPERIO UNIVERSAL.— La primera de las cinco opiniones apuesta por un emperador que extienda su principado temporal a todo el mundo; solo así podrá encontrarse la paz como gran bien de la

comunidad humana (D III.II, lib. I, cap. i [879,39ss.]). En ella destaca la unidad numérica del príncipe, pero no es menos notable la pretensión de universalidad fundamentada sobre el hecho de que la *totius societatis humanae* forma un todo único. Por lo demás, los fines primeros que debe perseguir este principado no son nuevos: la paz y la tranquilidad (fines positivos que en realidad suponen también otros *negativos*: como el castigo de los malhechores, la protección contra el mal, etc.). Veamos entonces los detalles de esta postura a través de los once argumentos expuestos a su favor y de la discusión en torno a ellos. En la exposición no sigo siempre el orden original de los argumentos de D III.II, lib. I, cap. i. La correspondencia es ésta: a (1º del original), b (5º), c (6º), d (7º), e (4º), f (8º), g (9º), h (2º), i (3º), j (10º) y k (11º). Considero en primer lugar las razones que miran a los fines del gobierno (negativos, sobre todo), y luego las que se ocupan de la persona del gobernante.

a) Coerción.— El primero de estos argumentos indica que conviene a todo el universo el gobierno que más fácil, justa, eficaz y sanamente coarte a los malos y haga que los buenos puedan vivir en paz y tranquilidad. Para esto se instituyen las leyes y los príncipes temporales[108], y por ello estos últimos son ministros de la ley y pueden llamarse *lex animata* (D III.II, lib. I, cap. i [871,42ss.]; M. de Padua también insiste en la relación del príncipe con la ley, aunque dentro de un contexto imperialista, por ejemplo en *Defensor pacis* I, xi-xii). Ahora bien, el gobierno de un solo príncipe secular para todo el mundo hace posible todo esto: tiene mayor poder para coaccionar a los malos y dar seguridad a los buenos, serían menos los opresores y los que favorecieran a

[108] Lo que al enunciar la primera opinión son fines *positivos*, se expresan aquí bajo su cara *negativa*. La insistencia de Ockham en el aspecto negativo de los fines que persigue el poder civil (en cualquiera de sus modalidades) está en relación con su pensamiento sobre el *dominium*. Éste no es de por sí malo, pero surge *ratione peccati*, como respuesta del hombre racional ante las necesidades surgidas a partir de la caída. Por su parte, la potestad secular también surge *ratione peccati*, para resolver una carencia, no porque estuviera en el orden creatural primigenio. En consecuencia, Ockham es coherente con tales presupuestos de su pensar político cuando insiste en la dimensión negativa (curativa si se quiere) que caracteriza a la *potestas*. Por lo demás, lo que se dice del poder temporal puede extrapolarse hasta cierto punto al poder eclesiástico, también propio del *homo viator*; ni *in statu innocentiae* ni *in statu gloriae* es previsible la existencia de una jerarquía como la que conocemos aquí y ahora.

los malos, y, finalmente, evitaría las guerras que surgen con facilidad entre señores que no admiten una autoridad común.

La respuesta a este primer argumento marca con claridad la pauta de las réplicas a razonamientos posteriores y por ello merece ser citada textualmente: «Por mucho que ocurra regularmente y sea lo más frecuente, a saber, que cuando un solo príncipe secular domina a todos los malos sean coartados con más rigor y los buenos vivan más tranquilos entre los malos, no obstante, esto falla en casos especiales» (D III.II, lib. I, cap. vi [876,64ss.]).

¿Qué casos son esos en que la monarquía universal puede no ser conveniente? Ockham señala dos, el *primero* de ellos concierne a los súbditos: si una multitud de éstos, por malicia, se niega a obedecer a un solo gobernante y tiene tal poder que su oposición causaría grandes males, mientras que la institución de varios príncipes en las distintas partes del mundo les satisfaría, debe optarse por esta última vía. El *segundo* caso se pone desde el punto de vista del rector: si la sola cabeza temporal de todo el universo utiliza su poder secular contra los buenos, favoreciendo por el contrario a quienes le ayudan a mantener su tiranía, conviene también suspender este régimen. La intervención del discípulo, retomada luego por el maestro, amplía además este último ejemplo a los casos en que el gobernante es ignorante o negligente. La consecuencia en ambas circunstancias es la misma, a saber, debe *posponerse* el principado de uno solo sobre todo el mundo. Y la razón que se alega es también común y del orden de los grandes principios: *quod prouisum est ad concordiam, non debet tendere ad noxam* (D. III.II, lib. I, cap. vi [877,58s.]; el mismo principio es citado por Ockham cuando en el tratado I del *Dialogus* III se habla del posible establecimiento de varios prelados a la cabeza de la Iglesia en lugar, al menos temporalmente, de la *monarquía pontificia*).

De esta respuesta pueden subrayarse al menos tres *consecuencias*, por otra parte, íntimamente relacionadas entre sí. La *primera* es que el principio de la monarquía como gobierno ideal y la conveniencia de un imperio universal no quedan invalidados. El objetivo de la réplica es subrayar que el fin último del gobierno, el bien común, está por encima del medio que es habitualmente óptimo para su consecución. Por ello, cuando las circunstancias de la comunidad humana mandan otra cosa, debe optarse por una solución de compromiso, transitoria, hasta

que la situación permita restaurar el principado real (y una de estas soluciones puede ser la pluralidad de monarquías: el principio de unidad se mantiene entonces, aunque haya perdido su dimensión universal). La *segunda* consecuencia es justamente el carácter secundario de toda forma de principado que sustituya al imperio; este carácter se manifiesta de forma aguda cuando tenemos en cuenta las causas negativas que llevan a su instauración: malicia de un grupo poderoso de sujetos (primer caso), y tiranía, negligencia o ignorancia del príncipe (segundo caso). Por fin, la *última* consecuencia que deseaba subrayar se refiere precisamente a la tiranía: aunque se pase casi como de puntillas sobre ella, en este texto de Ockham aparece como un motivo que deslegitima a quien la ejerce, dando lugar incluso al cambio temporal de régimen.

b) Supresión de discordias.— La segunda razón aportada en favor del imperio universal es que el gobierno óptimo debe suprimir las discordias entre los fieles de todo el mundo, de manera que se conserve la concordia y la justicia. Este fin se consigue mejor si hay un solo príncipe para todo el mundo que si hay varios, pues *ubi pluralitas, ibi discordia* (D III.II, lib. I, cap. i [873,7s.]; cf. Lc 11,17). Ahora bien, como un reino en particular se desola por las divisiones internas, así también el conjunto de la humanidad si no tiene una sola cabeza (D III.II, lib. I, cap. i [873,3ss.])[109].

Por segunda vez, la respuesta no negará propiamente lo afirmado, a saber, que el gobierno óptimo para suprimir las discordias sea el de un príncipe universal. Al contrario, admitirá que esto es así *regulariter*, pero anotará, sin embargo, que hay *casos* en que el principio falla (D III.II, lib. I, cap. x [879,59s.]). La objeción no hace constar qué régimen debe sustituir al imperial durante el tiempo que éste no sea oportuno,

[109] En este argumento sorprende que el maestro hable por dos veces de *vniuersitas fidelium* y otras dos de *vniuersitas mortalium*, sin que aparentemente se establezca diferencia entre ambos conceptos, sino, al contrario, usándolos como convertibles. La mejor explicación, si se han de respetar esas expresiones, es que Ockham mira por una parte en su teoría política a todo el mundo sin excepciones; sin embargo, consecuente con su realismo (*quantum est possibile pro praesenti vita*), concentra su esfuerzo en la *christianitas*, el ámbito político en que vive. El respeto a los derechos de los infieles, no le impide subrayar los derechos propios de los cristianos. Para una distinción explícita entre el *orbe universo* y el *orbis christianorum*, vid. D III.II, li.III, c.xvii.

pero cabe suponer que el principio monárquico queda intacto y se trata entonces de instaurar monarquías *parciales* en las distintas partes del mundo.

c) Facilidad del juicio.— El tercer argumento insiste también en la capacidad del mejor gobierno para abolir las discordias y litigios (a los que la naturaleza humana es tan propensa). Y esto se puede realizar de manera más equitativa y conveniente cuando hay un solo príncipe, señor o juez. De otra manera, llegado el caso, no se sabría si acudir al juez que corresponde al ofendido o al que corresponde al ofensor, y cualquiera de ellos sería sospechoso de parcialidad para la parte contraria (de hecho, la multitud de *derechos* en la Edad Media creaba un caos legal). La respuesta ya nos es conocida: lo que es cierto *regulariter*, no lo es, sin embargo, *in casibus.*

d) Juicio equitativo.— El régimen óptimo es aquel en que son castigados justamente cuando delinquen no solo los inferiores sino también los superiores, pues de otro modo la paz y la justicia no podrán conservarse. Pues bien, el gobierno del emperador hace esto posible porque todos los señores están sometidos a él como príncipe supremo. Así, todos ellos tendrán cuidado de no perturbar los derechos de los pequeños, pues en tal caso serán castigados legítimamente por la jurisdicción coactiva de que dispone el emperador (D III.II, lib. I, cap. 1 [873,40s.]). La objeción, tal y como cabía esperar, consiste en que siendo cierto el principio, no obstante falla *en algunos casos*, es decir, cuando el príncipe universal no gobierna de manera justa.

e) Unidad universal.— La quinta justificación del imperio afirma que todos los que tienen o pueden tener cosas temporales en común forman un solo pueblo, y les conviene un gobernante supremo. Aunque la unidad verdaderamente universal de todos los hombres esté presente de una u otra manera en todos los argumentos que el *magister* va desgranando, es quizá éste el que la presenta con mayor rotundidad: «Todos los que tienen o pueden tener comunicación entre sí constituyen o pueden constituir una ciudad, un colegio, un país, un reino, y si no forman tal unidad no están en modo alguno ordenados, pues el cuerpo, la ciudad, el colegio, el país o el reino que tiene o ninguna o muchas cabezas es monstruoso. (...) Todos los mortales, sin importar el espacio que disten entre sí, pueden tener comunión, de modo que formen o quieran formar un solo pueblo, un rebaño, una grey, un cuerpo,

una ciudad, un colegio, un país, un reino, salvo que los divida la malicia (...). Por mucho que a causa de los pecados de los malos haya muchos reyes constituidos por el Señor (...), no obstante, el mundo entero es un reino» (D III.II, lib. I, cap. i [872,36ss.]).

Desde el punto de vista de este argumento, la unidad de todos los hombres no tiene duda. ¿Cuál podría ser el obstáculo? No la distancia, como se ha visto. Ahora bien, ¿puede serlo la fe? El comentario que el maestro hace a Rm 12,5 puede ser significativo a este respecto (D III.II, lib. I, cap. i [872,58ss.]). La comparación con el caso de la Iglesia, a la que todos están llamados, incluidos los infieles, no afirma *in recto* que éstos formen parte de la comunidad universal, pero ¿en qué consiste la *ordenación* requerida para ser miembro? La imagen de las partes y el cuerpo lo acaba de indicar: como en cualquier organismo vivo, el orden correcto del cuerpo político comienza por la integración de las partes y solo la malicia puede impedirlo. Por tanto, los infieles no son excluidos, aunque las actuales condiciones recomienden algunos límites (así, puesto que en ese momento la mayoría de los súbditos del imperio son cristianos, solo *in casu* será conveniente la elección de un emperador infiel: D III.II, lib. I, cap. xi [880bis,1ss.]).

Asentada con intensidad la premisa de que hay un solo pueblo en todo el orbe, se justifica (de acuerdo con la línea argumental del libro I) que esta *uniuersitas* deba ser idealmente gobernada por uno solo, el emperador. Los motivos son tres en este caso. El *primero* es, a mi parecer, el más complejo de entender tal y como nos lo transmite la edición de Goldast: desde el punto de vista de los bienes materiales siempre puede encontrarse a alguien que sea igual a otros y que pueda perjudicar (D III.II, lib. I, cap. i [872,36ss.]). Es decir, si no hay uno superior a todos, cada uno podrá ponerse a la misma altura que los demás y nadie podrá solventar como juez común las discordias que se originen. A esta razón de índole práctica, política, sigue esta *metáfora biológica;* el cuerpo *ordenado* tiene una sola cabeza, ni muchas ni ninguna. Por último, se utiliza profusamente como prueba la autoridad de la *Escritura:* conviene un solo rector para todo el mundo porque así ha sido revelado, y si Dios permite otra cosa es a causa del pecado y de la malicia humanos (cf. Pr 11,14; Jn 10,1-18, y Mt 26,32).

La *respuesta* al conjunto de esta quinta razón retoma precisamente esta dificultad que se acaba de señalar, y siempre en el mismo sentido

de las réplicas previas. Es mejor abandonar el régimen óptimo de gobierno cuando se convierta en perjudicial por la malicia de los súbditos o la incapacidad del príncipe.

f) Conexión jerárquica.— El sexto argumento parece haber sido anunciado ya, aunque confusamente, en el previo. Debe establecerse una conexión entre todos los mortales, de manera que uno respecto a otro sea siempre inferior o superior, o bien los dos sean inferiores respecto a un tercero. Lo que suena como un principio lógico, sin mayor importancia práctica, quiere representar, sin embargo, una garantía de la concordia. Por su parte, la *réplica* admitirá lo dicho como regla general, pero señalará también que hay casos en los que la malicia impide una relación entre todos como la propuesta y, por tanto, también la existencia de un principio último de gobierno.

g) Ordenación divina.— La séptima razón ha sido adelantada también en el argumento quinto. El régimen que Dios suprimió por los pecados de los hombres (posteriores al original) es mejor que el que introdujo para castigar esos mismos pecados y, según Pr 28,2, por este último motivo se estableció la multiplicidad de príncipes. Una vez más, en el argumento se contiene ya la *respuesta:* como cuestión de hecho y por un tiempo (es decir, *in casibus*) habrá que admitir otro gobierno que no sea el ideal.

h) Analogía con la potestad espiritual.— La razón octava es una de las más desarrolladas y que más pueden interesar aquí. Su fundamento consiste en la analogía entre las dos potestades, temporal y espiritual, y formula en realidad toda una tesis sobre la naturaleza de ambas. Como las cosas espirituales son administradas por los sacerdotes y eclesiásticos, así las temporales han de serlo por los príncipes seculares y los laicos; es así que, aunque todo el mundo se convirtiera, convendría que todos obedeciesen a un solo papa, luego también conviene que todos los hombres en el mundo entero estén sujetos a un solo príncipe, el emperador. Hasta aquí no hay ninguna novedad, pues sería más bien una variación de la imagen del cuerpo: la Iglesia, comunidad de todos los fieles, es un cuerpo y por eso ha de tener una cabeza, y a su vez, como ella, también el conjunto de todos los hombres forman un cuerpo que ha de tener tan solo una cabeza. Sin embargo, el maestro del *Dialogus* lleva más allá este argumento. Se puede comprobar en la conclusión: «Por tanto, conviene al orbe universo sujetarse en lo temporal

a un solo emperador, no solo en cuanto las cosas temporales conciernen a los laicos, sino también en cuanto conciernen a los clérigos y al sumo Pontífice, sujetarse a un solo príncipe secular» (D III.II, lib. I, cap. i [871,30ss.]).

El énfasis no está tanto en el cuerpo que forman todos los hombres o en el que forman todos los cristianos, sino, sobre todo, en la potestad misma que se ejerce sobre unos y otros. Así, el emperador, al desempeñar el poder temporal, tiene jurisdicción en materia secular sobre todos sin distinción alguna; por tanto, también sobre los clérigos, y en principio ninguno, ni siquiera el papa, tiene privilegio en contra. Por su parte, la jurisdicción espiritual del papa toca a todos en cuanto creyentes, luego también a los laicos, sin que tampoco haya excepción de principio (D III.II, lib. I, cap. i [872,29ss.]). Por tanto, se dibuja aquí un valioso esbozo de cómo deben ordenarse mutuamente los dos poderes, fijando cuál es su ámbito propio y cuáles sus súbditos. Si a la extensión y convicción con que está expuesto este argumento añadimos el peso de las autoridades que se alegan a su favor (en especial la del papa Nicolás III, queriendo subrayar que ninguno de los dos príncipes debe usurpar el oficio y los derechos del otro: D III.II, lib. I, cap. i [872,15ss.]), podremos conjeturar con verosimilitud que se trata de la propia opinión de Ockham. Pero retomemos ahora, con la réplica, el curso fundamental de esta explicación.

Tal *réplica* es doble y conduce siempre a la misma conclusión. En algunos casos, el gobierno secular óptimo (el imperio universal) deja de serlo temporalmente y ha de ser sustituido por otro. Lo que cambia entre una respuesta y otra es la perspectiva: la primera justifica la concesión desde el derecho humano, la segunda desde el derecho divino. En especial, merece la pena citar aquí la *primera*, pues matiza la mencionada analogía de potestades, clave para el presente estudio: «No es similar por completo el caso del presidente en lo espiritual y el caso del presidente en lo temporal, pues que en lo espiritual haya uno solo que presida a todos los fieles del universo (incluso si todo el mundo se convirtiera) procede inmediatamente de la ordenación divina y no de la humana (...). Por tanto, si Dios no lo ordenase de otro modo y lo revelase a los fieles, todos éstos (incluso si todos los mortales del universo aceptasen la fe) deben obedecer en lo espiritual a un sumo pontífice, pues no está en poder de los hombres cambiar en modo alguno la

ordenación divina. Pero que haya un solo príncipe secular que presida a todo el mundo en lo temporal procede de la ordenación humana, la cual puede ser transformada lícitamente por los hombres (pues no es de derecho divino, sino de derecho natural). La razón está en que todo lo que nace por una causa puede ser disuelto por ella misma (...). De modo similar, si por alguna causa fuera en detrimento notable del bien común que un príncipe asumiera la monarquía sobre todo el mundo, no habría que promoverlo por entonces al imperio» (D III.II, lib. I, cap. viii [878,38ss.]).

La correspondencia entre el poder secular y el poder eclesiástico se mantiene, pero estableciendo una diferencia fundamental que proviene del origen próximo[110]: uno es instituido por derecho humano y otro por derecho divino. Por tanto, según la norma del derecho conforme a la cual lo que nace por una causa por ella misma puede ser disuelto, los hombres podrán cambiar por causa razonable lo que ellos mismos han establecido respecto al imperio como forma de gobierno ideal (y la lesión del bien común es una buena razón para ello), pero solo Dios podrá hacer lo propio con lo que él mismo ha establecido en Jesucristo para la dirección de la Iglesia. ¿Presupuesto de todo ello? Una concepción del derecho, por ahora al menos nada innovadora, según la cual los preceptos divinos y los naturales son comunes a todo hombre e intangibles, mientras que los derechos y costumbres humanos carecen del mismo grado de universalidad y de inmutabilidad.

La *segunda* respuesta a este octavo argumento continúa la anterior pero bascula hacia el derecho divino, tomándolo como referencia. El precepto de Cristo a todos los fieles para que obedeciesen a un solo pontífice es positivo, afirmativo, y, por lo tanto, obliga *ad semper, sed non pro semper* (D III.II, lib. I, cap. viii [878,55s.]). Por ello no podrá establecerse nada contrario a ese precepto, pero sí ponerse entre paréntesis

[110] Denomino aquí origen próximo al que la potestad temporal del emperador tiene en los romanos y la potestad espiritual del papa en Cristo. Y ello por oposición al origen remoto, es decir, el pecado original en cuanto *ocasión* de que surjan tanto la propiedad de los bienes como el gobierno de unos hombres sobre otros. Se podría distinguir aún un origen más próximo o inmediato en los electores (tanto del emperador como del pontífice), que actúan como una especie de delegados del pueblo al que corresponde inicialmente escoger a quien lo conduzca.

(como ocurre cuando la sede pontificia está vacante y hay causas razonables para mantenerla así durante un tiempo). Ahora bien, de modo análogo *(similiter)* puede decirse lo mismo sobre el imperio. El razonamiento de Ockham no quiere convertir en divino lo que solo está dictado de manera directa por la razón humana (el carácter óptimo de un único príncipe para todo el universo), pero sí justificar que también este principio afirmativo puede ser puesto entre paréntesis *in casibus*. Por eso, esta réplica es complementaria de la precedente: si los preceptos positivos de Dios pueden ser suspendidos temporalmente, *a fortiori* también los humanos.

La objeción inmediata del discípulo servirá para que el maestro subraye el sentido en que puede obviarse un precepto afirmativo, tanto divino como humano. Como se ha mencionado, puede ponerse en suspenso, pero no ser contradicho directamente y para siempre. En el caso concreto del emperador, el *magister* aclara: «De modo regular, es conveniente al bien común de todos que un solo príncipe presida al conjunto de los mortales, aunque *in casu* pueda ser dañino. Por tanto, en términos absolutos no puede establecerse que nunca deba ser elegido un emperador, aunque pueda ordenarse lícitamente con algunas modificaciones, especificaciones o condiciones que por un tiempo nadie sea promovido a tal dignidad» (D III.II, lib. I, cap. viii [877bis,4ss.]).

En consecuencia, se valida de nuevo lo que denomino *principio monárquico*, es decir, la opción de Ockham por la monarquía como el mejor de los gobiernos (en el cuadro de la taxonomía aristotélica) y su aplicación a la comunidad universal (no ya a la *polis* griega) que da como resultado el imperio como la vía que en principio *(regulariter)* puede aportar mayor bien común. ¿Esto sigue en pie incluso en los momentos en que de hecho se debe poner entre paréntesis el principado óptimo? Así es, aunque pueden distinguirse dos sentidos. El más evidente ya ha sido mencionado: las excepciones no invalidan el principio general. Pero hay aún otro posible sentido; incluso en las situaciones excepcionales no es claro que la monarquía pueda ser verdaderamente sustituida por otro tipo de régimen, como por ejemplo la aristocracia; más bien, la opción es un conjunto de monarquías en las distintas partes del mundo (D III.II, lib. I, cap. vii [878,25ss.]). El problema se retomará más tarde, cuando se plantee *in recto* (primero sobre

el poder temporal, después sobre el pontificio) si cabe el gobierno de varios.

i) Analogía entre el todo y la parte.— El noveno argumento parte de esta regla dialéctica según la cual conviene lo mismo al todo y a la parte, a lo poco y a lo mucho. Luego si es conveniente a cualquier región particular sujetarse a un solo príncipe (de otra manera todos los reinos existentes serían inicuos, lo que es absurdo), así también a todo el mundo. La *objeción* principal contesta la norma mencionada como presupuesto: no siempre conviene el mismo juicio y el mismo derecho al todo y a la parte, a lo poco y a lo mucho, pues también la cantidad de la cosa puede introducir cambios en su cualificación. Sin embargo, estos casos serán excepcionales por lo que el argumento fundamental se sostiene (D III.II, lib. I, cap. ix [877bis]).

j) Idoneidad del emperador.— La décima razón se centra en la persona del único emperador. Si éste no conviene será bien porque no puede encontrarse alguien capaz, o bien porque ejerce un poder temporal abusivo sobre los súbditos (D III.II, lib. I, cap. i [873,57s.]); pero ninguna de estas dificultades anula el principio de que convenga un solo príncipe a todo el mundo, luego debe haberlo. Por su parte, la *respuesta* aclara que las verdaderas razones para que temporalmente no haya tal régimen son la malicia insólita de algunos súbditos o el desconocimiento de alguien idóneo para el cargo (D III.II, lib. I, cap. x [878bis,20ss.]).

k) Bondad del imperio.— El último de los argumentos, también en forma condicional, supone que si no conviene el gobierno universal de uno solo es porque es inicuo. Pero no es así ni según el derecho natural ni según el positivo, luego tal principado es justo. La *réplica* distingue entre el derecho natural absoluto (al que pertenece un precepto como el anticotestamentario de no adorar dioses extranjeros) y el derecho natural no absoluto (si hay necesidad se puede cortar un miembro para preservar la salud del cuerpo entero) (D III.II, lib. I, cap. x [878bis,29ss.]). El principado universal del emperador es *regulariter* conforme al derecho natural del primer tipo, pero *in casibus* puede ser contrario al segundo, de manera que habrá de ser extirpado como miembro podrido que pone en peligro el bien de toda la comunidad (D III.II, lib. I, cap. x [878bis,34ss.]; cf. D III.II, lib. III, cap. vi; aunque la primera lectura puede resultar confusa y sugerir incluso una legitimación de los

abusos por parte del emperador, el objetivo de Ockham es justificar una vez más el carácter óptimo del gobierno imperial, que, de por sí, no contradice nunca los preceptos del derecho natural absoluto; solo puede chocar contra el derecho natural relativo cuando *en algunos casos* el dominio se convierta en tiranía; entonces debe ser erradicado temporalmente, pero no por ello se invalida el principio).

2. NEGACIÓN DEL IMPERIO UNIVERSAL.— Si la primera de las cinco opiniones fue la respuesta claramente positiva a la pregunta por la conveniencia de un príncipe para todo el mundo, la segunda es su contraria (D III.II, lib. I, cap. ii [874,21s.]). Y, como en el caso anterior, se justifica por varias razones, respondidas siempre desde la primera opinión.

a) Ordenación divina.— En primer lugar, no conviene lo contrario de lo que Dios ordena, pues es pernicioso y maligno; y Dios ha ordenado la división en diferentes reinos que no tienen superior al que sujetarse (cf. la escisión del reino de David en 2 R). A este argumento *se responde* aclarando que hay algunas obras de Dios hechas en vistas al castigo de los malos y que, por tanto, no convienen cuando es otro el objetivo; así, la división de los reinos puede ser oportuna como pena, pero no cuando se persigue el bien y la utilidad de los buenos. Entonces es mejor un solo principio de gobierno.

b) Analogía entre el todo y la parte.— El segundo argumento parte de esta regla ya utilizada durante la discusión de la primera postura (el mismo derecho conviene a la parte y al todo, a lo poco y a lo mucho). Ahora bien, ningún reino particular es oportuno, pues no lo es aquello que no place a Dios, y éste no deseaba que se estableciera tal forma de gobierno en el pueblo de Israel. Luego *a fortiori* tampoco es conveniente el imperio. La *réplica* recuerda claramente otras sobre la primera opinión: la monarquía no es perjudicial *regulariter* y en sí tampoco lo era para los israelitas en aquella ocasión; lo que disgustó a Dios fue su intención (asemejarse a los infieles) y sus modos (sin consultarle antes qué les convenía más) (D III.II, lib. I, cap. xi [879bis,24s.]).

c) Estado de inocencia.— La tercera razón remite al régimen de gobierno propio del estado de inocencia como el mejor y el más conveniente; por tanto, como ciertamente entonces no fue uno emperador de todos los otros, el imperio no es oportuno para la humanidad. Lo que quedó apuntado en el capítulo dedicado a la pobreza, me parece

que surge aquí con claridad en la *respuesta*. Ockham no cree en un regreso al estado de inocencia, perdido para siempre, ni en el buen salvaje que los hombres ya no podemos ser desde el pecado original. Por otra parte, el franciscano se desmarca también de quienes pudieran desear adelantar radicalmente el futuro en línea joaquinita (cf. Henri de Lubac, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*, I, 67). La situación actual del hombre tiene unos condicionantes concretos (resumidos en la expresión *homo viator*) que es necesario tener en cuenta cuando se trata de la vida política: «Por la diversidad entre el estado de inocencia y la naturaleza caída, se excluye que siempre sea mejor aquel régimen en el estado de naturaleza caída que más se asimila al régimen propio del estado de inocencia, como tampoco es mejor en el estado de naturaleza caída aquel régimen que más se asimila al estado de gloria, porque entonces sería mejor que cada uno se gobernara a sí mismo y que no hubiera ningún régimen o prelación sobre otros, pues en el estado de gloria no habrá régimen o prelación» (D III.II, lib. I, cap. xi [879bis,28ss.]; cf. nuestro capítulo 7).

Por tanto, por el hecho de que no existiera antes de la caída no puede concluirse que el imperio sea inconveniente en el estado presente y, sobre todo, otras muchas razones indican positivamente que es el modo óptimo de gobierno.

d) El derecho de gentes y los conflictos.— La cuarta razón y las objeciones que se le hacen son también reveladoras, pero tanto de lo que Ockham piensa como de lo que rechaza. El derecho de gentes puede identificarse con el derecho natural en cuanto es igual para todos y no puede ser derogado por ningún derecho positivo o costumbre humanos. Ahora bien, el imperio universal obvia el derecho de gentes porque suprime las guerras y esclavitudes; éstas son propias del *ius gentium*, puesto que prohíbe la convivencia con los extranjeros, entendiendo por tales los que no tienen comunión alguna entre sí; y esta falta de comunicación (que se convierte en discordia cuando los pueblos toman contacto ocasionalmente) no es posible si todo el mundo tiene un solo príncipe. La *respuesta* aprovecha la distinción ya conocida entre derecho natural absoluto y relativo: el derecho de gentes es solo derecho natural en sentido no absoluto, de manera que guerras, cautividades, etc., pueden suprimirse lícitamente (lo que no sería posible si correspondieran al derecho natural absoluto, que es intangible).

e) Convivencia entre fieles e infieles.— El quinto argumento es aún más importante, puesto que cuestiona uno de los presupuestos claves de la primera opinión, presupuesto que consideré allí como propio de Guillermo de Ockham. No pueden obedecer a un solo príncipe los que no deben someterse a un mismo yugo ni recurrir a un mismo juez ni convivir pacíficamente entre ellos; y esto es lo que ocurre entre fieles e infieles (D III.II, lib. I, cap. ii [874,54ss.]; cf. 2 Cor 6,14ss.; Mt 10,5; Dt 7,2ss., y Si 13,21s.). En consecuencia no habría un solo pueblo en todo el mundo al que corresponda ser gobernado por un solo príncipe según el principio monárquico. La universalidad cae por tierra y lo hace en razón de la fe como criterio diferenciador; la sociedad debe ser perfectamente homogénea en este sentido, de modo que todo infiel es ajeno a la corporación de los fieles. Dicho de otra manera, Iglesia y sociedad (cristiana) deben identificarse al menos en algún caso, lo que no impide que pueda haber otros principados compuestos por infieles.

La *respuesta* permite una vez más al maestro razonar a favor de la monarquía universal. Ahora bien, ¿quién deberá ser el príncipe en una sociedad mixta? Por una parte, Ockham acepta el testimonio-precepto bíblico de la no convivencia con los infieles. Sin embargo, su interpretación de ese testimonio permitirá conclusiones diversas a las del quinto argumento. Se prohíbe el trato cuando los paganos combaten a los fieles, tratan de conducirlos al pecado mortal, ultrajan a los gobernantes o sus jueces subordinan a los cristianos que acuden a ellos. Por el contrario, cuando no se dan estas condiciones, entonces sí es lícita la relación con los infieles. Por otra parte, el *magister* introduce aquí una distinción fecunda para la comunidad política, para su convivencia y universalidad: los fieles no deben compartir el mismo yugo espiritual que los paganos, pero pueden participar de idéntico yugo cuando éste es temporal. De todo ello se seguirá la posibilidad real de una sociedad *mixta*, sobre cuyo príncipe se concluye: «Por tanto, aunque no fuera lícito a los fieles sujetarse a un emperador infiel de todos los mortales, no obstante, tanto los infieles como los fieles pueden sujetarse lícitamente a un solo emperador fiel. (...) Aunque *in casu* los fieles acudan al juez infiel para que emita juicio (según el ejemplo de muchos santos que así lo hicieron), y de este modo puede ser conveniente *in casu* que también un emperador infiel presida a todos los mortales» (D III.II, lib. I, cap. xi [879bis,58ss.]).

Es decir, la prudencia política indica que de manera regular el emperador debe ser cristiano, pues de otra manera pueden seguirse graves peligros para los fieles. Con todo, no es imposible que *in casu* el príncipe de toda la comunidad universal sea pagano, puesto que los fieles pueden compartir con él y otros infieles el mismo yugo temporal (al menos mientras éste no conlleve riesgos espirituales).

f) Incapacidad de un solo príncipe.— La sexta y última razón en apoyo de la segunda postura es de mucho menos peso (lo que de nuevo puede ser indicio de que *no* estamos ante el pensamiento propio de Ockham), y se centra en quién haya de dirigir la supuesta *uniuersitas mortalium.* El problema es que nadie sería capaz de cuidar a todos apropiadamente, luego no podría haber un emperador para todo el mundo. De un lado, la *réplica* reduce al absurdo este argumento (nadie es capaz tampoco de atender a todas las necesidades de un pequeño reino, y, sin embargo, hay muchos legítimos), pero sobre todo insiste en que basta con aquello que permite la naturaleza caída. La cura ideal, la que impide todo peligro e incomodidad, no es posible en la situación presente, la única real para los hombres en busca de la mejor ordenación de su vida en común (y así podemos comprobar una vez más la importancia del concepto *homo viator* y, sobre todo, el *realismo* de Ockham). En conclusión, el gobierno universal de un único príncipe sigue siendo el óptimo.

3. IMPERIO UNIVERSAL DE UN ECLESIÁSTICO.— La tercera de las cinco opiniones que responden a la cuestión principal (si es apropiado que un solo príncipe gobierne el mundo) es la siguiente: conviene efectivamente un solo gobernante a todo el universo, pero ha de ser eclesiástico. El discípulo del *Dialogus* remite aquí al primer tratado de la obra, *De potestate papae et cleri*, pero pide de todas maneras una pequeña explicación de esta postura (para el estudio de ese tratado, vid. especialmente el capítulo 14 de este trabajo). La discusión versa ahora solamente sobre un punto, a saber, si al príncipe universal le conviene de manera principal el conocimiento de las cosas divinas (además de la sabiduría mundana), y en esto los eclesiásticos destacan sobre los laicos[111].

[111] Cf. Dt 17,14ss. Si se pregunta por la paternidad de esta postura, la respuesta exigirá el examen de los textos hierócratas, donde se localiza en términos generales. Por si fuera poca la dificultad, la cuestión posterior es cómo se

La *respuesta* es claramente ockhamista tanto por su coherencia con lo que consideré suyo en el debate sobre la primera opinión, como por el equilibrio concreto que trata de sostener entre las dos potestades. Siendo ésta una parte de su obra que tiene bien presente la motivación primaria de toda ella (negar la hierocracia y los abusos a que conduce), sin embargo, no olvida tampoco en este caso matizar su postura. Como cuestión de principio el pontífice no debe usurpar la potestad temporal, pero tampoco el príncipe debe hacer lo propio con el poder espiritual. De acuerdo con lo anotado en torno a la segunda opinión, se supone aquí que el gobernante es cristiano, pero, por ahora, ello no implica más que un cierto conocimiento de las cosas espirituales (que también puede tener cualquier creyente). Según el *magister:* «Por mandato, los sacerdotes de Dios han de aplicarse más a este tipo de lecciones, y por tanto, aunque el rey no debe ignorar por completo la sabiduría divina, no tiene que preceder en ella a los sacerdotes, sobre todo porque no debe enseñar públicamente la sabiduría divina, ya que ningún rey debe usurpar para sí el oficio de la predicación, oficio que corresponde a los sacerdotes» (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis,18ss.]).

En consecuencia, como al príncipe no le es necesaria la ciencia propia de los clérigos, no tiene por qué ser uno de éstos. Al contrario, los prelados tendrán suficiente con conocer aquello que les es peculiar sin que sean capaces al mismo tiempo de adquirir la sabiduría temporal precisa para el gobierno (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis, 50ss.]). Por eso, *regulariter*, no deberán intervenir en lo que concierne a la potestad secular y solo *in casu* les será legítimo.

4. ARISTOCRACIA.— La cuarta opinión sobre si conviene un solo príncipe a todo el universo, introduce por vez primera la aristocracia como una posible opción. Al igual que es conveniente a algunas ciudades ser regidas *simultáneamente* por varios, así también convendría al mundo entero, y no el gobierno de uno solo o el de varios en las distintas partes del orbe (tanto si son seculares como clérigos). La razón, única

entiende de manera exacta este gobierno de un eclesiástico: ¿gobierno temporal directo, tal y como parece señalar el contexto? Pero ¿qué curialista defendería esta postura? Seguramente ninguno y desde luego no Álvaro Pelayo. ¿Se trata entonces de una posición que Ockham construye para iluminar mejor el problema discutido y darse literariamente la oportunidad de aportar nuevas pruebas a su propia teoría? Esto es lo más posible.

en este caso, estriba en que varios sabios y virtuosos conservarán mejor la justicia, la paz y la concordia, cometiendo menos errores y pecados que en cualquier otro sistema de gobierno.

Como en otras ocasiones, la *réplica* aceptará la motivación última de la propuesta (al fin y al cabo, se trata siempre de buscar el mayor bien de la comunidad política), pero reconducirá el argumento hasta negarlo. En efecto, esta opinión supone *more socratico* que los males y pecados de quien desempeña la potestad proceden de la falta de sabiduría y de experiencia, de manera que un grupo de excelentes por esos dos conceptos podrá gobernar mejor que uno solo, pues éste no alcanzará nunca el mismo grado que varios. Por una parte, el maestro admitirá que ésta es una fuente importante de defectos, pero, sin embargo, negará que invalide la preeminencia de la monarquía, puesto que este régimen puede soslayar el problema eligiendo al más sabio, prudente y virtuoso, y haciendo que gobierne con el consejo de otros (a los que uno solo puede convocar y regir con más facilidad que muchos). Por otra parte, el maestro pone de relieve otra fuente de males con la que aparentemente no cuenta el quinto argumento: la mala voluntad y la negligencia. Propias del estado postlapsario, no encuentran respuesta en la sabiduría y no pueden dejar de ser tomadas en cuenta cuando se piensa en el gobierno más conveniente. Por tanto, ¿cuál de los dos considerados, monarquía o aristocracia (universales), evitará mejor tales peligros? La respuesta es clara: «Por tanto, *regulariter*, el principado de uno solo virtuoso y prudente prevalece sobre el principado de varios virtuosos y sabios. Pues los mortales están inclinados a la discordia y a querer aquello que es inmoderado y no aquello que conviene al bien común. Por lo cual, la turbación de la tranquilidad, la corrupción de la paz y otros males casi infinitos provienen sobre todo de quienes tienen poder sobre otros. Cuando hubiera varios rectores, entre los cuales no hubiera superior, la discordia ocurriría más fácilmente que si hubiera uno superior a los demás (pues nadie disiente consigo mismo (...). [Por tanto,] *regulariter*, si hay un solo rector ha de temerse menos la turbación de la paz y de la justicia y otros males que se sabe provienen del defecto del buen régimen (...), sobre todo porque es más fácil al pueblo corregir a un rector (si éste se extralimita) y debe ser castigado o incluso cesado, que corregir a muchos» (D III.II, lib. I, cap. xiii [883,15ss.]; nótese que entre los beneficios de tener un solo rector se

encuentra la posibilidad de corregirlo o destituirlo con más facilidad que si fueran muchos, como ocurrirá también en el caso de la potestad pontificia).

Así, el *juego* de conceptos *regulariter-in casu* sigue siendo fundamental a la hora de definir el sistema político óptimo. Ahora bien, si en principio *(regulariter)* un único príncipe es más conveniente, ¿quiere ello decir que en algunos casos será más oportuna la aristocracia? En teoría, así es. Ockham acepta la clasificación aristotélica que considera la aristocracia como el gobierno de varios ordenado al bien común y, por tanto, bueno en sí (cf. el *paréntesis aristotélico* en este mismo capítulo). Nada tendría que impedir su advenimiento cuando el régimen ideal no es posible. Sin embargo, a diferencia de lo que una y otra vez ocurre en el debate sobre la primera opinión, en el texto recién citado solo aparece el término *regulariter* (por dos veces), pero no el *in casu*. ¿Accidente en medio de tantas páginas? Puede ser posible, sin duda; pero si lo consideramos dentro del hilo conductor del texto también ese detalle puede tener su significado. Lo que Ockham contempla como verdadero accidente es la instauración de una aristocracia universal en lugar del imperio; es probable que la fragmentación temporal en diversos reinos sea una solución mejor.

5. CONTINGENCIA DE LOS REGÍMENES.— Finalmente, la quinta opinión ensaya un camino distinto, intermedio entre las anteriores y caracterizado sobre todo por la atención a las circunstancias particulares: «Conviene que los regímenes y dominios de los mortales varíen según la diversidad de las cualidades y la necesidad de los tiempos. De esta manera, algunas veces será ventajoso que un solo príncipe secular o eclesiástico presida a todos los hombres; otras, convendrá que varios (seculares o eclesiásticos) gobiernen simultáneamente todo el universo. Y otras veces será útil en verdad que varios príncipes sin superior alguno presidan las diversas partes del mundo» (D III.II, lib. I, cap. v [876,19ss.]; según Wolff, *Aristote*, 97ss., ésta sería la verdadera postura de Aristóteles).

El desarrollo de la propuesta es escaso. Para justificarla cuenta solo con tres razones, que carecen de la fuerza de muchas otras antes expuestas y que ni siquiera son respondidas. La *primera* de ellas compara al príncipe (secular o eclesiástico) con las leyes: ambos son establecidos *pro communi utilitate* (D III.II, lib. I, cap. v [876,24ss.]); y ocurre

que el bien común está mejor servido en unas ocasiones por varios y en otras por uno solo. El *segundo* argumento identifica el régimen óptimo de gobierno con aquel dispuesto por Dios para el pueblo de Israel, y en éste hubo formas diferentes (un solo príncipe, secular o eclesiástico, o varios no sujetos a uno superior). Por *último*, sería conveniente la ordenación de la potestad que alguna vez fue legítima para todo el universo, y esto ocurre tanto con el gobierno de uno solo como con el de varios.

* * *

Hasta aquí el examen de estas cinco opiniones, cuya discusión ocupa la casi totalidad del libro I del *Dialogus* III.II. Ahora bien, ¿cuál de ellas es en definitiva la postura que podemos atribuir a Guillermo de Ockham? Suprimida como candidata la tercera, expresión del curialismo que el filósofo británico combate, son la primera y la quinta las que más probabilidades tienen de llevar su firma. Desde el principio se anotó la singularidad de que gozan ambas, aunque sea por distintos motivos. La primera ocupa de un modo u otro la mayor parte del libro, mientras que la quinta es casi *invisible* si tomamos en cuenta su extensión. Sin embargo, esta última es en teoría el criterio desde el que se juzgan todas las demás (D III.II, lib. I, cap. vi [876,60ss.]). Y digo *en teoría*, porque ha podido observarse cómo las objeciones contrarias a la primera postura son respondidas desde ella misma y cómo esta misma opinión sigue operante en la réplica a las siguientes. Por lo demás ¿qué significa la *escasez* de la quinta postura?, ¿es indicio de que Ockham la considera como verdadera y, por tanto, no debe ser discutida?, ¿o es síntoma de todo lo contrario, de que es una construcción *ad hoc*, una suerte de síntesis de las anteriores, ofrecida como posibilidad lógica pero sin verosimilitud dentro de la realidad política que contempla el autor? Además, recordando el *paréntesis aristotélico*, ¿no es cierto que Ockham entiende como monárquico al Estagirita y lo acepta como tal, de modo que la primera postura sería la versión actualizada de lo que el griego defendió dieciocho siglos antes?

En definitiva, puede constatarse una *tensión* entre estas dos posturas fundamentales, la primera y la quinta, sin que aparezca a la vista ningún criterio definitivo para optar por una de ellas como la propia de

Ockham. Ahora bien, si atendemos al esquema *regulariter-in casu* (fundamental para la filosofía política que estudiamos) quizá puede ofrecerse una solución coherente. En el terreno de los principios, Ockham no dudaría de que la monarquía universal conviene *regulariter* a la comunidad de todos los hombres. La razón y la autoridad de Aristóteles y de la misma Escritura se inclinarían por este régimen. Y, sin embargo, la atención a las condiciones reales del mundo de su tiempo obliga a Ockham a admitir otras posibilidades que *in casu* sirvan mejor al bien común. La circunstancialidad de esta quinta postura se confirmaría sobre todo si caemos en la cuenta de que considera a los príncipes eclesiásticos en plano de igualdad con los seculares, cuando es innegable que en el conjunto del *Dialogus* III los primeros deben conformarse (*regulariter*) con el ejercicio de la potestad espiritual, mientras que solo de manera suplente (*in casu*) pueden intervenir en lo temporal (cf. toda la Parte VI de este trabajo; de hecho, uno de los ejes de toda la filosofía política ockhamista es la crítica a las injerencias de los eclesiásticos en lo temporal). Por último, el criterio comparativo externo apuntaría también hacia la monarquía universal como el gobierno ideal desde el punto de vista de Guillermo de Ockham (a modo de ejemplo sirva este texto del *Breviloquium*, cuyo método, a diferencia del *Dialogus*, es de índole asertiva: B IV, 14 [166]).

En consecuencia, concluyamos este capítulo examinando quién puede y debe encarnar la monarquía universal. Es la pregunta por las condiciones que deba reunir el príncipe secular.

C. LAS CONDICIONES DEL MONARCA IDEAL

Una vez examinado qué gobierno convenga más a la comunidad humana, Ockham da un nuevo paso: *quién* debe encarnar la potestad, es decir, qué cualidades físicas, qué dotes materiales, qué facultades anímicas, qué gracias espirituales deben buscarse para que alguien sea puesto a la cabeza de la sociedad política. La equivalencia formal entre el primer tratado del *Dialogus* y el segundo se mantiene también aquí: a los capítulos once y siguientes del libro II de *De potestate papae et cleri* responden los capítulos catorce a diecisiete del *De potestate et iuribus romani imperii*, libro segundo. Las páginas siguientes se centran en

el estudio de estos últimos, enfrentando siempre el velo con que Guillermo de Ockham intenta disimular su propia opinión para mayor servicio de la verdad. No obstante, siendo ésta una dificultad permanente en todo el *Dialogus*, no es aquí donde presenta su mayor intensidad. Al contrario, esta parte de la obra puede servir para confirmar lo conjeturado ya sobre la opinión personal de Ockham: aunque esté siguiendo un esquema tradicional (qué gobierno, qué gobernante), ¿no es también claro indicativo de su opinión respecto al régimen óptimo que la pregunta sea por las cualidades del *emperador universal*? (D III.II, lib. I, cap. xiv [883,42ss.]). Si hubiera mantenido la penumbra sobre su pensamiento con todas las consecuencias, ¿no debiera haber tratado por igual las condiciones que deben reunir los miembros de una aristocracia (o incluso los requisitos para que un pueblo se gobierne democráticamente)? Bajo esta perspectiva veamos con Ockham *qué cualidades* debe reunir el príncipe.

1. FE.— En primer lugar, ante la pregunta del discípulo por la fe como condición para el gobernante, el maestro distingue entre lo que conviene a cualquiera con uso de razón (y eso es sin duda abrazar la fe), y lo que sea necesario para un verdadero emperador. ¿Puede haberlo sin que sea fiel y católico? En este lugar del *Dialogus*, el maestro se conforma con anunciar que hay varias opiniones, pero, contrariamente a lo que esperaríamos, no las discute y ni siquiera las enuncia. Sin embargo, ya en el debate sobre la segunda opinión se adelantaba una postura que presenté como ockhamista: si es cierto que *regulariter* convendrá al imperio universal un emperador fiel, sin embargo es posible *in casu* que éste no lo sea (D III.II, lib. I, cap. xi [879bis,58ss.]; el texto ha sido citado literalmente a propósito del quinto argumento de la opinión segunda, *supra* p. 239). ¿Por qué esa distinción? El motivo primero y más importante que Ockham ofrece en ese mismo contexto es que los fieles pueden convivir y compartir un mismo yugo con los paganos en lo temporal mientras éstos no los sojuzguen o, más aún, les inclinen al pecado. Por tanto, la naturaleza de las cosas no hace imposible que los creyentes sean dirigidos por un príncipe infiel. Sin embargo, ¿por qué sigue siendo una posibilidad secundaria frente al principio de un emperador católico? Ockham reflexiona ante todo motivado por los acontecimientos que tiene ante sí y no pierde de vista aquellas realidades sobre las que escribe. Ahora bien, el imperio en cuya defensa se

había empeñado estaba constituido en su mayor parte por cristianos, luego lo más razonable y lo que más peligros podía evitar al respecto era justamente la elección de un príncipe fiel.

2. CONOCIMIENTO DE LA ESCRITURA.— Suponiendo entonces que el emperador sea católico, se pregunta todavía si debe conocer la Escritura (es decir, la ley divina revelada, positiva) y hasta qué punto. Esta cuestión se suscitó ya a propósito de la tercera postura sobre el gobierno más conveniente, aunque desde otro punto de vista (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis,18ss.]). Si allí se trataba de negar la oportunidad de que el único rector fuera eclesiástico (puesto que no ha de estar dotado de sabiduría de las cosas divinas), aquí se supone ya su carácter laico. Esto limita la respuesta, que no podrá ser completamente negativa. Como creyente le son precisos ciertos conocimientos sobre las cosas espirituales, pero ¿en qué grado?: ¿similar al de cualquier otro cristiano?, ¿o bien su oficio precisará de mayores conocimientos?

El *magister* cita dos opiniones diversas en respuesta a estos interrogantes. La *primera* es que el emperador debe ser perito en la Biblia y la ley divina porque no conviene que sea menos conocedor de ellas que los reyes del Antiguo Testamento, y porque, razón de mayor interés, corresponde al emperador *católico* defender la fe que se contiene en la Escritura (D III.II, lib. I, cap. xv [884,1ss.]). Por su parte, la *segunda* opinión afirma la conveniencia para el emperador de algún conocimiento al respecto (al menos para poder leer la Escritura e interpretarla literalmente), pero continúa precisando que no le es necesario *simpliciter*, pues sin tal saber puede desempeñar el oficio que le es propio, es decir, el desempeño de la potestad temporal (D III.II. lib. I, cap. xv [884,6ss.]).

¿Cuál de estas posiciones pertenece a la filosofía política de Ockham? La lectura de los textos permite caer en la cuenta de que el primero de ellos *exige* la sabiduría teológica del emperador como *conditio sine qua non* para poder cumplir con su oficio (al menos en términos ideales), una de cuyas tareas es la defensa de la fe y la condena de sus enemigos. Sin embargo, el segundo no lo considera necesario (en grado de pericia), aunque no lo impida. Esto recuerda de nuevo el texto mencionado con ocasión del posible gobierno universal de un príncipe eclesiástico: no convendrá que ignore todo, pero no hay razón para que sea un verdadero conocedor (D III.II, lib. I, cap. xii [880bis,18ss.]). Lo peculiar del gobernador temporal es cuidarse del ámbito secular, luego será

en éste donde deba ser auténtico perito; y lo que le corresponde de modo *absoluto* no es más que la búsqueda del bien común y la evitación de males. Se dirá quizá que la defensa de la fe y la persecución de sus enemigos forma parte intrínseca del quehacer temporal del príncipe en cuanto afectan al bien común. Pero, aun admitiendo esta observación en su forma más aguda (es decir, que esta labor le corresponda al emperador en cuanto a tal, sea o no cristiano, y eso *regulariter*), ¿deberá ser él personalmente experto en Escritura y en teología para poder defender la fe?, ¿no bastará con que deba aconsejarse cuando sea preciso por los que tienen como oficio peculiar conocer la Biblia y la ley divina, es decir, los clérigos?, ¿no será más oportuno que el príncipe se dedique a las cuestiones temporales, aquellas que le son peculiares, sobre todo cuando es difícil, si no imposible, ser a la vez perito en lo espiritual y en lo secular?

Todo hace pensar que así es, y que, por tanto, Ockham es partidario de un emperador centrado en su cometido temporal (su ámbito propio de actuación) y que no asuma tareas que en principio le son ajenas y le puedan distraer de sus fines. Si el elegido como príncipe está versado en otras ciencias además de las precisas para ejercer su potestad, tanto mejor, pero esa dedicación no puede apartarle de la que más íntimamente le concierne. Por eso, cuando más adelante se pregunte si también el emperador debe conocer el derecho civil, la réplica (también válida respecto al derecho divino positivo) precisará: «Sería laudable que el emperador o rey se dedicase cuanto pudiera y con discreción a tal estudio. No obstante, de tal manera que ese estudio no le impidiera [el ejercicio de] su cometido. Descuidar a sus súbditos y encargar a otro el reino o el imperio para insistir en tal estudio ha de considerarse como reprensible y condenatorio para el emperador y el rey, pues no debe impedir el cuidado debido a los súbditos» (D III.II, lib. I, cap. XV [884,27ss.]).

En cuanto a los *consejeros*, Ockham insistirá en diversas ocasiones sobre esta dimensión del gobierno. Por eso tampoco podía faltar en el contexto de las virtudes propias del príncipe. Si éste no es convertido para nada en un hombre de paja en manos de sus asesores (cf. D III.II, lib. I, cap. XV [884,43ss.]), debe rodearse de ellos tanto como sea necesario, y lo es sobre muchos temas y ocasiones, y por varios motivos (para una lista considerable y curiosa al respecto, vid. D III.II, lib. I,

cap. xv [885,20ss.]). Por si fuera poco, este marco especulativo encuentra pleno sentido cuando se coteja con las circunstancias de la biografía de Ockham. Desde 1328, éste se encontraba bajo la protección de Luis de Baviera, que considerándose emperador cristiano y deseando actuar (y escribir) como tal, y no siendo él mismo perito en teología, buscaba consejeros como lo fueron, entre otros, Marsilio de Padua primero y Guillermo de Ockham y sus compañeros después.

3. CONOCIMIENTO DE LA LEY CIVIL.— Ésta es la tercera de las características del emperador sobre las que se pregunta. Las dos opiniones, contrarias entre sí, que el maestro pone sobre la mesa son equivalentes a las que acabamos de examinar. Por una parte, si el príncipe ha de ser juez supremo debe conocer las leyes por lo menos tanto como los jueces inferiores. Por otra, aunque le sea útil y conveniente, no le es necesario, pues a diferencia de los jueces subordinados no está sometido a la ley ni ha de juzgar según ella (D III.II, lib. I, cap. xv [884,17ss.]). La *réplica* admitirá que cuando se trata de elegir a alguien como príncipe debe escogerse entre iguales a quien conoce las leyes; sin embargo, si ya ha sido elegido uno que no es perito en ellas, no debe abandonar por su estudio aquello que le es más perentorio.

4. JUSTICIA.— Ahora bien, queda en el aire la razón principal por la que se justifica la falta de pericia en la ley civil por parte del gobernante: ¿es cierto que puede juzgar *ad libitum*, sin tener en cuenta las leyes civiles, es decir, las que pertenecen al derecho humano positivo? El problema se plantea sobre todo cuando Ockham afronta el modo de hacer justicia que le corresponde al emperador. Cuando se pregunta al maestro si esta administración puede ser arbitraria, distinguirá *dos opiniones*. Ambas admitirán que el soberano está por encima del derecho positivo, pero mientras la primera le concede plena arbitrariedad, la segunda la limita en virtud de la equidad natural: «Como donde el derecho no establece una pena concreta, el juez inferior debe proceder observando la equidad (...), de este modo el emperador, que al ejercer la justicia está sobre el derecho positivo pero no sobre la equidad natural, si por alguna causa no quiere infligir la pena establecida por el derecho, ha de infligir necesariamente la pena observando la equidad, según lo que postule el bien común y la salud de los súbditos, sobre todo de los buenos» (D III.II, lib. I, cap. xii [888bis,12ss.]).

En consecuencia, es cierto que el príncipe puede carecer de un conocimiento tan preciso de las leyes civiles como es preciso a los jueces inferiores, pero ello *no significa que su capricho se convierta en ley.* La clave se encuentra entonces en la distinción tradicional entre el derecho humano, el derecho natural y el derecho divino. El gobernador supremo está por encima del primero (como de alguna manera lo está cualquier juez, viene a decir el texto, cuando el caso de que trata no está previsto por el derecho), pero no por encima del segundo ni del tercero. Por eso su criterio debe guiarse por la equidad en vista del bien común y de la salvación *(salus)* de los súbditos.

5. PERICIA EN LO SECULAR.— Así hemos llegado al nudo de las cualidades que el emperador debe poseer. Cuando el discípulo pregunte si aquél debe ser perito en los asuntos seculares, el maestro usará la distinción entre lo que es deseable encontrar cuando se trata de elegir príncipe, y lo que es verdaderamente necesario para quien ya lo es. Entre iguales ha de escogerse a quien tenga unos sentidos naturales y un raciocinio mejores, pero lo imprescindible es otra cosa: «Después de que alguien haya sido elevado al imperio o gobierno del mundo, debe insistir en la pericia de los asuntos seculares, en el conocimiento del derecho natural y sobre todo en aquello sobre lo cual pueden errar o dudar incluso los eruditos, y que pertenece *principaliter* a su oficio [el de emperador], y más que el conocimiento de las Escrituras sagradas o de las ciencias seculares o de leyes cualesquiera, salvo que adquiera la pericia de lo secular por ellas más que de otro modo» (D III.II, lib. I, cap. xv [884,43ss.]).

Solo esto es lo imprescindible, lo absolutamente peculiar del príncipe. Incluso la pericia, la discreción y la veracidad, la coerción, la fortaleza, la riqueza y la liberalidad, cualidades que también le convienen de una y otra manera, pasan a segundo plano, y son secundarias en comparación al conocimiento del derecho natural (cf. D III.II, lib. I, cap. xvii).

* * *

Llegados a este punto podemos *concluir* que Guillermo de Ockham se inclina en la tercera parte del *Dialogus* por un sistema monárquico que además tiene una característica muy especial, la universalidad. Sin embargo, más allá de un dogmatismo a ultranza, queda abierta la

posibilidad de que existan otras formas de gobierno cuando las circunstancias lo aconsejan. No creo que ello sea fruto de ambigüedad, sino del realismo de quien atiende a las condiciones concretas en que la vida política se desenvuelve. ¿Consagración entonces del *statu quo* vigente? La insistencia en el *óptimo* sistema de gobierno, en los fines que éste debe atender o en las condiciones que ha de reunir el príncipe secular no permiten afirmarlo así. Ockham propone un ideal que no le parece descabellado, *u-tópico*, pero mientras tanto está dispuesto a admitir otros (no sin condiciones). Por eso, en cuanto al régimen político y también respecto al príncipe (centrado en sus propios asuntos temporales, pero no opaco a los espirituales), Ockham también se sitúa en una *via media* que no es fruto de la casualidad, sino del esfuerzo por responder de modo inteligente a los interrogantes que se le presentan.

Así, estamos dispuestos para dar un paso más, a saber, examinar la figura histórica a partir de la cual el imperio universal puede hacerse realidad. Como bien podemos prever, se trata del Imperio Romano.

9. ORIGEN PRÓXIMO DE LA POTESTAD TEMPORAL: EL IMPERIO ROMANO

Si la cuestión del origen remoto de la potestad civil es importante tanto por la relación con el dominio (propiedad) como porque permite adelantar en parte la naturaleza de ese poder, el origen próximo nos sitúa de lleno en la polémica entre partidarios del imperio y partidarios del papado, una discusión que no fue constante ni en sus términos ni tampoco en su crudeza (de manera que no todo fue pugna sino también armonía entre los dos poderes). La primera es una cuestión teórica en el transfondo de esta segunda, también especulativa, pero sin duda con unas consecuencias prácticas, políticas, mucho más inmediatas. Y es que para Ockham preguntar por el origen inmediato de la potestad civil es tanto como hacerlo por el origen y la *legitimidad* del Imperio Romano.

La segunda parte del libro primero del *Dialogus* III.II comienza indicando el tema con toda precisión: si el Imperio Romano procede de Dios o de los hombres (D III.II, lib. II, cap. xviii [885,48]; este tema ya ha sido anunciado en el Prólogo del *Dialogus* III.II al adelantar el programa de trabajo [889bis,52]). Conforme al método general de la obra, Ockham indicará las distintas posibilidades y no querrá revelar cuál es su propia posición para así mejor servir a la verdad (D III.II, *Prologus* [871,3ss.]). Sin embargo, el examen atento de los textos permitirá seguramente descubrir cuál es el pensamiento del autor al respecto.

A las dos posibilidades evidentes ya enunciadas en el planteamiento de la cuestión, a saber, que el Imperio Romano proceda de Dios (solamente) o bien que proceda de los hombres (en especial del papa),

el filósofo inglés añade una más, una *via media* que se puede resumir en esta fórmula: *a Deo per homines* (los romanos en este caso)[112]. El capítulo precedente nos ha permitido observar algo por lo demás nada extraño: Ockham, como sus contemporáneos, pensaba que en último caso también el poder civil venía de Dios. La cuestión estaba en determinar la articulación de esa procedencia con la intervención y la responsabilidad de los hombres en una de las actividades más substanciales de la vida humana.

La confección de un índice de los capítulos dedicados al tema en este libro del *Dialogus* (III.II, lib. I) indica enseguida una asimetría notable: mientras que las dos primeras opiniones ocupan de manera expresa tan solo un capítulo cada una, la tercera (la procedencia necesaria a través del papa) se discute en nueve capítulos. En principio, uno de los criterios para poder distinguir cuál es la opinión propia de Ockham entre un mar de distinciones y matices es justamente la extensión que se le concede. Sin embargo, en este caso la cantidad está asociada no a la mejor de las posturas, sino a aquella que requiere ser combatida a fondo. De esta manera, el peso está, más que en la tercera opinión en sí misma, en las razones que la niegan. Puede comprobarse entonces que la fidelidad del *magister* al propósito de no mostrar sus cartas es total y, a la vez, relativo. ¡En absoluto quiere decir que todas las razones se expongan de la misma manera y con idéntico peso de verdad!

A. TEOCRACIA

La primera de las opiniones sobre la procedencia de la potestad temporal consiste en afirmar que procede de Dios, pero con un sentido de exclusividad e inmediatez que la separa de las otras posturas

---

[112] Estas tres posibilidades pueden entenderse como expresión de otras tantas posturas políticas: teocrática *(solum a Deo),* hierocrática o curialista medieval (mediación pontificia) y *via media (a Deo per homines).* La postura imperialista es una inversión de la segunda, es decir, la potestad secular procede de los hombres, del pueblo, pero no del papa. Puede notarse que en un mundo fundamentalmente creyente como es el medieval, todos estarían de acuerdo en admitir a Dios como fuente última del poder (incluyendo aquí a musulmanes y judíos); sin embargo, esta dependencia podía variar tanto en su articulación concreta que diera lugar a sistemas incompatibles entre sí. Cf. nuestro capítulo 1.

(D III.II, lib. I, cap. xxvi [899,7]). Se trataría de un planteamiento teocrático en sentido fuerte. Si bien quien gobierna no es Dios, éste interviene en la elección del príncipe de modo directo, inmediato y único, sin concurrencia humana que deba considerarse.

Sin duda, los abogados de esta postura también tenían sus argumentos. Algunos de ellos, tomados de la Escritura o de la tradición de la Iglesia, tenían una fuerza especial. Como hace a menudo, Ockham no los niega en redondo, sino que más bien los reinterpreta. Así, por ejemplo, cuando los pontífices hablan de una procedencia *a Deo* del poder secular se estarían refiriendo a Dios como fuente no inmediata de la potestad, sino mediata, en colaboración con los hombres (D III.II, lib. I, cap. xxvi [898,55ss.]). Algo similar ocurre con la Escritura cuando el maestro afirma en el mismo lugar que no se encuentra ninguna cita que hable de la institución divina *inmediata* del emperador. Por tanto, el argumento general de Ockham para responder a la teocracia es en buena parte una modulación de las razones de esta postura hasta llevarlas a su propio pensamiento, es decir, el poder civil es *a Deo per homines* (D III.II, lib. I, cap. xxvi [899,11ss.]); en consecuencia, esta potestad se distingue radicalmente de la eclesiástica, que es de institución divina inmediata: el primado o *monarquía* de Pedro y sus sucesores es establecido por Cristo directamente, según veremos en el capítulo 12).

B. CURIALISMO

La segunda postura es con mucho la más discutida. Ockham enfrenta en ella a su enemigo *natural*, la pretensión pontificia según la cual toda potestad secular legítima (especialmente la imperial) depende del poder eclesiástico de uno u otro modo. Tal *plenitudo potestatis* es formulada de esta manera: «El verdadero imperio romano procede del papa. Dicen [los curialistas] que Constantino el Grande, después de que se convirtiera a la fe católica, entregó humildemente a la Iglesia (es decir, al sumo pontífice) aquella potestad desordenada que quizá antes usaba de modo delegado, y recibió de nuevo del vicario de Cristo (a saber, el sucesor de Pedro) la potestad del imperio ordenada divinamente, la cual utilizó a continuación de forma legítima para castigar a los malhechores y loar a los buenos. Y quien antes usaba una potestad

permitida, luego desempeñó una potestad concedida. Por tanto, dicen éstos [los curialistas] que antes de que Constantino recibiera el imperio romano del sucesor de san Pedro no tuvo verdadero imperio, sino usurpado por los hombres y permitido por Dios, no concedido ni ordenado» (D III.II, lib. I, cap. xviii [885bis,50ss.]).

En el libro primero del *Dialogus* III.II, de donde está tomada esta cita, aparecen nada menos que once razones a favor de esta opinión, es decir, un verdadero arsenal. Sin embargo, las respuestas del *magister* las convertirán bien pronto en otros tantos argumentos en contra. De nuevo debo pedir disculpas por el esfuerzo que requiere seguir la pista de las pruebas y contrapruebas, pero creo que ello está justificado porque estamos en el meollo del pensamiento político ockhamista. Aquí enfrenta el autor los títulos alegados por el poder pontificio para justificar su primacía sobre el poder secular y lo hace reflexionando sobre la naturaleza y funciones de cada uno de ellos.

Entre los once argumentos que van a ser estudiados pueden distinguirse varios grupos: uno primero fundamentado en la relación entre las dos potestades; el segundo, menor, que se basa en las capacidades del papado, y por último un tercero, menos desarrollado aún, constituido ante todo por razones teológico-bíblicas.

1. DEPOSICIÓN DEL EMPERADOR.— La primera razón es que el imperio romano procede de quien puede deponer al emperador. Y, siempre según las glosas al decreto de Graciano y a las decretales, el papa lo ha hecho así, luego de él depende el imperio (D III.II, lib. I, cap. xviii [885bis,63]). La *objeción* subsiguiente es que la glosa citada como prueba principal se refiere a la deposición del rey de los francos por el papa Zacarías y el traslado de la potestad a Pipino, padre de Carlomagno. Esto permitirá al *magister* distinguir entre la relación que el papado tiene con el imperio en sí y la que tiene con los reinos, sobre todo cuando éstos están sujetos al emperador. *Velis nolis*, el reino franco depende del imperio tanto de hecho como de derecho, de manera que si el papa Zacarías quizá intervino legítimamente en aquel caso fue porque el emperador le encargó la deposición del rey franco.

Sin embargo, la situación es diferente cuando se trata de deponer al emperador, pues ¿de dónde le viene entonces al papa la potestad necesaria para ello? Como el emperador no tiene superior temporal, nadie puede delegar en el sumo pontífice el poder de deponerlo. La tesis

hierocrática respondería de inmediato que al papa no le es necesaria tal delegación, puesto que *ex officio* puede proceder él mismo a deponerlo. Ésta es justamente la tesis que el maestro niega de modo explícito: «El papa, en virtud de la autoridad que le es propia, no puede deponer ni al emperador ni al rey de Francia (salvo por herejía). No obstante, el papa puede deponer por otras causas al emperador en virtud de la autoridad que le confieran los romanos, y por la autoridad de los francos puede deponer por otras causas al rey de los francos» (D III.II, lib. I, cap. xviii [886bis,30ss.]).

Es éste un texto denso que, a mi entender, expresa en verdad la propia opinión de Ockham (no solo la del *magister*). El papa no tiene capacidad para deponer ni al emperador ni, *a fortiori*, a ninguna otra autoridad temporal en virtud de la potestad que le es propia (la espiritual). O mejor dicho, esta potestad solo le permite la deposición en el caso de herejía, un asunto religioso de la máxima gravedad. Dejemos ahora las otras causas que permiten la intervención pontificia y tomemos solo el título que la hace posible, la delegación: no se trata únicamente del emperador, sino que también los romanos o los francos pudieron encargar al papa que actuase contra el príncipe. Así, son tres las posibilidades que legitiman aquella intervención, pero solo una la razón de fondo, la delegación. Y ésta es una justificación *externa* a la potestad espiritual, la única que le es peculiar al papa. Debido a ello, se habla todavía de que el papa Zacarías pudiera haberse entrometido de manera ilegítima al deponer al rey franco, usurpando una potestad que de ninguna manera le correspondía (tal y como han hecho otros papas) (D III.II, lib. I, cap. xviii [886bis,38ss.]).

Por último, se prueba desde una perspectiva más teórica que al papa no le corresponde *de iure* la deposición del emperador. La comparación de éste con los reyes es aquí el eje de la prueba. El emperador no puede estar más sujeto al papa que los otros príncipes, pues no tiene superior en lo temporal mientras él mismo prevalece sobre los reyes. Esto se corrobora por el derecho divino, identificado en este caso con la Escritura, en la cual no se encuentra que el papa tenga algún derecho sobre el emperador que no tenga sobre otros reyes. Y también se corrobora por el derecho humano, pues según éste ni el emperador ni otro inferior a él han podido otorgar al sumo pontífice la capacidad de deponer al máximo señor temporal, ya que esto supondría destruir de

algún modo el reino a cuyo servicio está el príncipe (D III.II, lib. I, cap. xviii [886bis,52ss.]).

2. TRASLADO DEL IMPERIO.— La segunda de las once razones a favor de que el imperio proceda del papa es todavía de mayor alcance. No se trata ya de la deposición de quien lo encarna en un momento determinado, sino de la posibilidad misma de que el imperio sea trasladado por el pontífice de un pueblo a otro, posibilidad hecha historia al menos cuando fue trasladado de los romanos a los germanos.

La lógica del argumento es similar al caso anterior. Si el papa puede hacer esto es solo porque de él depende el imperio como tal. Y también la *respuesta* es análoga: si la potestad pontificia de transferir el imperio es legítima, lo mismo podría hacer con cualquier reino, cristiano o no, pues Cristo no dio a Pedro ninguna potestad espiritual sobre el Imperio Romano que no le diera sobre el reino de Francia o cualquier otro (D III.II, lib. I, cap. xx [888ter,33ss.]; se prueba por textos bíblicos emblemáticos para la discusión medieval sobre el poder como Gn 1,16; Jr 1,10, y Lc 22,38; también trata de probarse por el hecho histórico de que todos los reinos mencionados estaban contenidos en el Imperio Romano en el momento en que Cristo concedió a Pedro y sus sucesores la potestad necesaria para ser su vicario).

Pero que Cristo hubiese dado a Pedro tal potestad de transferir cualquier poder civil llevaría al absurdo de pensar que el reino de Francia puede ser trasladado a los hispanos o a los alemanes. ¿Carece entonces de toda legitimidad el traslado del imperio de los romanos a los germanos? En realidad, puede haber una respuesta que haga posible tal intervención del papa, pero no se encuentra en su potestad espiritual, la que le conviene como sucesor de Pedro (a quien le fue confiada por Cristo), sino en la que circunstancialmente puede serle delegada por los pueblos (en este caso por los romanos). Es decir, una vez más hay que comenzar el discurso con un *distingo*, pues de lo contrario la falta de rigor conducirá a consecuencias indeseables (D III.II, lib. I, cap. xx [891,5ss.]).

3. SUPLENCIA DEL EMPERADOR.— Un tercer título curialista pretende que si el papa puede suplir al emperador cuando la sede imperial está vacante es porque *imperium est a papa*. Y la respuesta del *magister* es rotunda, precisando si cabe lo ya dicho: «Como el papa por la autoridad que le dio Cristo no puede entrometerse en lo temporal

cuando hay otros muchos reinos vacantes ni cuando los titulares de reinos o heredades no han llegado aún a la edad legítima [para hacerse cargo de ellos], así el papa, por la autoridad propia que le fue dada por Cristo, no puede entrometerse cuando está vacante el imperio. Y si interviene y lo hace debidamente es por la autoridad de los romanos o de los electores, a los cuales conviene en especial suplir el defecto del imperio cuando éste vaca, y que pueden transferir su potestad al papa» (D III.II, lib. I, cap. xxii [891bis,4ss.]).

La razón de la intervención pontificia no puede ser su potestad espiritual (por tanto, no es de derecho divino), sino una ordenación humana que establece cómo debe ejercerse la suplencia en algo necesario para el bien común como es el gobierno de los pueblos a través del imperio. Los romanos son los primeros a quienes toca intervenir en una situación de emergencia como es la vacante imperial, pues la fuente inmediata del poder que encarna el emperador está en ellos y no en el papa. O quizá son unos electores determinados los que deben intervenir, ellos mismos como delegados de todos los romanos. Solo después, también de manera delegada, puede intervenir el pontífice, al menos si quiere hacerlo *rite* (es decir, conforme a las reglas y normas establecidas). Por tanto, la intervención en lo temporal no es negada al pontífice de modo absoluto, pero se la condiciona de tal modo que se convierte en verdaderamente secundaria. En una palabra, el papa no tiene la plenitud de poder temporal que le convierta en fuente de la potestad civil ejercida por otros, el emperador de manera específica[113].

4. CONFIRMACIÓN DEL EMPERADOR.— Una cuarta razón afirma que el emperador romano recibe su oficio de aquel que, una vez elegido, lo examina, confirma y unge, consagra y corona, y ante quien jura su cargo (D III.II, lib. I, cap. xxi [891,25ss.]). Ockham irá analizando cada uno de estos títulos a través de la voz del maestro, para concluir

[113] Puede anotarse aquí la disimetría entre el emperador y el sumo pontífice. El primero puede intervenir en la elección del papa porque es un cristiano, no por el cargo civil que ocupa. Ahora bien, el papa ¿no podría intervenir cuando la sede imperial queda vacante en razón de que él sea romano (o al menos obispo de los romanos) y de que a los romanos les toque de manera específica resolver la cuestión de la vacante? ¿No son casos equivalentes?, ¿no podría decirse que el papa interviene en cuanto romano en la elección del emperador, aunque no en cuanto sumo pontífice? Volveré sobre ello en la Parte VI de este trabajo.

una vez más que la conclusión que obtienen los curialistas es falsa (D III.II, lib. I, cap. xxi [890bis,59s.]). El filósofo mostrará de nuevo su capacidad para reinterpretar un texto o un hecho histórico hasta llegar al que le parece su verdadero sentido. En este caso particular, Ockham no negará que el examen, la unción, el juramento, etc., de los emperadores y reyes por parte de los clérigos sea un hecho, pero su explicación desmontará la versión curialista hasta convertir tales acontecimientos en signos de respeto (hacia el pontífice y, sobre todo, hacia Dios) o de prudencia de la comunidad política. Nunca se trata de manifestaciones de la *plenitudo potestatis* temporal de la cabeza de la Iglesia.

Así, el *examen* del elegido como emperador por parte del papa se explica no porque la potestad de aquél proceda de éste, sino porque es preciso comprobar que quien todos reciben como emperador es el elegido legítimamente. La *confirmación* es también sometida a crítica, de tipo más histórico esta vez: no hay ninguna escritura antigua que confirme este proceder, de modo que si en algún momento se llevó a efecto fue solo por humildad del emperador, pero sin que pueda convertirse en ley que obligue a éste (D III.II, lib. I, cap. xxi [891,49s.]). Tratamiento similar reciben otros títulos como la unción, la consagración y la coronación, pero es el *juramento* el que merece un análisis especial. A partir de uno de los juramentos conocidos y de la suposición de que no es diferente al resto, Ockham tratará de demostrar que no se trata de un juramento de fidelidad como es la del vasallo hacia su señor. La diferencia está claramente expresada en varios ejemplos bíblicos (D III.II, lib. I, cap. xxi [890bis,20ss.]), como lo está también en otro tomado del presente y que recalca las limitaciones del poder pontificio, incluso en lo espiritual: los obispos juran fidelidad al papa, pero no son sus vasallos. ¿Por qué entonces llamaría *señor* el emperador al pontífice? La única razón está en la especial dignidad de este último, es decir, el príncipe puede reverenciar a quien representa una potestad más alta que la suya (la espiritual), pero de ello no se deduce que tenga en ésta la fuente de su propio poder. ¿Acaso, pregunta Ockham, los señores de este mundo se consideran vasallos de los frailes mendicantes cuando les llaman *señor*?, ¿no será más bien en razón de su santidad y de su oficio?

5. POTESTAD DE LAS LLAVES.— La quinta razón a favor de que la potestad del emperador tenga su principio en la del papa pretende que este último ha recibido las llaves del cielo y de la tierra, significando con

esta metáfora que también de él depende el poder secular (cf. Mt 16,18). El peso de la prueba recae en un texto del papa Nicolás III en esa línea (D III.II, lib. I, cap. xix [887bis,20ss.]). Y es entonces cuando podemos ver claramente cómo procede Ockham ante un documento cuya existencia y autoridad son innegables: criticará la interpretación anterior (a menudo reduciéndola al absurdo, como en este caso) y propondrá una nueva que, salvando el texto, apoye la propia tesis.

Si la cita de Nicolás III se entendiera a favor de la plenitud de poder, entonces todos los reinos serían del papa y nadie sería verdadero rey si no recibe de aquél su potestad (en la Biblia no consta que Cristo diera mayor potestad a Pedro sobre el imperio romano que sobre los otros reinos del mundo). En consecuencia, como de hecho ningún rey o muy pocos reciben su poder del pontífice, puede que ninguno sea rey en verdad (D III.II, lib. I, cap. xix [887bis,35ss.]). Además, hay otro absurdo no menor que se deduciría de este quinto argumento: puesto que liga el imperio terrestre y el celeste, entonces también este segundo sería *a papa*, incluso por encima de Cristo mismo.

¿Cómo ha de entenderse entonces el texto del papa Nicolás? ¿Qué es el imperio terrestre y qué el imperio celeste tal y como se encuentran allí citados? No se trata del reino propio de la Iglesia triunfante y tampoco de aquel que desempeña el emperador, sino de los buenos y los malos de la Iglesia *militante*, sobre todos los cuales tiene potestad el papa (D III.II, lib. I, cap. xix [888ter,8s.]). Por tanto, una cosa es afirmar que el papa pueda tener potestad (incluso temporal) sobre los malos y otra bien distinta que la tenga sobre el emperador. Además, Ockham añade otra lectura del texto pontificio sobre el juramento prestado ante el papa: «El papa Nicolás no dice que se concedió a san Pedro el dominio del imperio celestial y terreno, sino derechos; por tanto el imperio terreno no procede del papa. Y, no obstante, el papa tiene algún derecho en el imperio terreno cuando éste es gobernado por un cristiano, pues tiene potestad espiritual sobre el emperador. Y quien administra lo espiritual tiene derecho a participar de las cosas carnales del imperio» (D III.II, lib. I, cap. xix [888ter,10ss.]).

El *imperio* no significa entonces potestad, sino algunos derechos que el papa tiene solo cuando se dan unas ciertas condiciones, la primera de las cuales es que el emperador sea cristiano. Entonces el pontífice tiene alguna potestad sobre él, pero es potestad espiritual y destinada

únicamente a participar de alguna manera en los bienes temporales (la precisa para la sustentación y para el desempeño de su oficio, se aclara en otros textos), nunca aquella que convierte al papa en cabeza secular del imperio, al menos *de iure*.

6. LAS DOS ESPADAS.— La continuidad de esta última línea argumentativa se encuentra de modo especial en la respuesta a la sexta razón, bien conocida en la Edad Media. Según la teoría de las dos espadas en su versión curialista, el papa tendría tanto la espada temporal como la espada espiritual (cf. Lc 22,38). Ockham expone esta tesis con los matices precisos. Si los imperialistas no pretendían convertir a la máxima autoridad secular en pontífice sin más, no es menos cierto que los curialistas por su parte tampoco aspiraban a una suplantación completa del poder secular por parte del papa. La propuesta que Ockham enfrenta es más sutil, pero de enorme eficacia en la práctica: «La Iglesia no puede ejercer más que la espada espiritual; no obstante, tiene la espada material, pero como escondida en la vaina y encarga su ejecución al emperador. Por tanto, las dos espadas están escondidas en la Iglesia fiel y quien no pertenece a ella no tiene ninguna de las dos. Esto se prueba porque el Señor no dice a Pedro 'arroja la espada', sino 'mete la espada en la vaina' [Mt 26,52], de manera que Pedro participa de la potestad de la espada no por sí mismo, sino a través del emperador. La potestad de la espada material está implícita en la Iglesia y se explicita por el emperador, que la recibe. Como signo de esto, el sumo pontífice muestra al César cuando le corona la espada metida en la vaina y, al aceptarla, el príncipe la saca y haciéndola vibrar indica que acepta su ejecución» (D III.II, lib. I, cap. xxii [891bis,18ss.]).

Según esta versión curialista, el papa no ejerce directamente la potestad temporal, pero la delega en el emperador. La legitimidad de todo dominio secular y de todo poder político se encuentra solo en la Iglesia y nunca fuera de ella. Por tanto, quien es cabeza de la Iglesia por encargo divino es de igual manera cabeza de la sociedad entera en la medida que está ordenada cristianamente.

Tanto el discípulo como el maestro coincidirán en opinar que se trata de una postura herética. Sin duda, Ockham está de su parte y su voz es la que escuchamos al recorrer la réplica escueta pero contundente a este sexto argumento curialista. Además de la respuesta exegética (el diálogo de Jesús con Pedro tuvo lugar cuando éste no era

todavía pastor de toda la Iglesia), y la reiterada afirmación de que antes de cualquier intervención pontificia los reyes y los emperadores ya lo son de pleno derecho, destaca la defensa de lo que llamaríamos derecho natural al gobierno civil: también entre los paganos hay verdadera potestad secular, de manera que ésta no es constituida o conferida por la Iglesia y por su cabeza (D III.II, lib. I, cap. xxii [891bis,37ss.]; el mejor fundamento para esta razón se encuentra en el origen remoto de la potestad secular, del que hablamos en el capítulo 7).

7. LAS DOS LUMINARIAS.— Otra de las más famosas metáforas dentro del pensamiento político medieval es la fundamentada en el texto de Gn 1,16 donde se menciona la creación de dos luminarias, el sol y la luna. También en este caso las interpretaciones fueron múltiples, pues cada uno leía el pasaje como argumento a favor de sus posturas previas. En fin, la lectura curialista *estándar* consistía en afirmar que como la luna recibe su luz del sol, así el emperador recibe su potestad del papa.

La *respuesta* es una nueva señal de la finura del razonamiento ockhamista. Semejante comparación podría haber sido rechazada de plano; sin embargo, el método será también aquí reconvertirla al servicio de la propia opinión de Ockham. La interpretación se transforma en dos sentidos, hacia fuera y hacia dentro de la misma metáfora. *En primer lugar*, la comparación no es unívoca, pues solo se mantiene en algunos aspectos; es cierto que el emperador si es católico debe aceptar la dirección del papa (como la luna recibe su luz del sol) y que el sumo sacerdocio es más noble y más digno que el imperio (como el sol lo es respecto a la luna), pero, no obstante, hay otras dimensiones en que el símil no se mantiene (como la luna tiene alguna *virtus* y alguna *potestas* que no recibe del sol). Además, en *segundo lugar* y más importante, los dos términos de la comparación dependen de un tercero, donde está su verdadera fuente: «Como la luna no procede del sol, sino que ambos proceden de Dios, de este modo el imperio no depende del sumo sacerdocio, sino que ambos dependen de otro» (D III.II, lib. I, cap. xxiv [893bis,61ss.]).

Por tanto, la *via media* que Ockham defiende está operando en el examen de esta imagen de las dos luminarias. Por un lado, la prioridad de lo espiritual queda fuera de duda, pero en un plano diferente al de la potestad temporal, de modo que no es concurrente con ésta. Esto se

confirma precisando que en principio el pontífice tiene autoridad sobre la persona del emperador tan solo cuando éste es cristiano. Por otra parte, el remitir a una fuente común, no es solo fundamento para la emancipación del imperio respecto al papado (en cuanto la potestad temporal tiene su propia legitimidad de manera autónoma), sino que garantiza también la independencia de la potestad espiritual: una procedencia y dos potestades que como cuestión de principio son soberanas cada una en su propio ámbito de competencia, espiritual y secular.

8. EL SUMO SACERDOCIO.— La octava razón parte de la supuesta primacía del sumo sacerdote del Antiguo Testamento sobre reyes y reinos para afirmar que entonces también el sumo sacerdote del Nuevo debe estar sobre las potestades temporales, ya que esta alianza es superior a la antigua. Por su parte, la *respuesta* es triple: la primacía del sumo sacerdote anticotestamentario fue espiritual y no temporal; además, como una y otra alianza no son asimilables, tampoco el papa y el sumo sacerdote; por último, el texto aludido de Jr 1,10 probaría no solo la superioridad del papa sobre el emperador, sino también la de cualquier sacerdote (puesto que Jeremías no era el primero de ellos), lo que es obviamente falso (D III.II, lib. I, cap. xxiv [893bis,43ss.]).

9. UNIDAD DEL CUERPO.— A favor de la tesis curialista se esgrime igualmente la metáfora del cuerpo. La unidad entre la sociedad civil y la Iglesia sería tan fuerte que en último caso se identifican. Por eso puede hablarse de un único cuerpo que necesita de una cabeza. El cuerpo es la Iglesia y naturalmente la cabeza no puede ser el emperador sino el papa. Por fin, como de la cabeza deriva la *virtus* de los miembros, así del pontífice procede la potestad de ese miembro de la Iglesia que debe ser el emperador. La *respuesta* es breve, pero fuerte y concluyente: «El papa es la cabeza de la Iglesia, que es la congregación de los fieles. Por tanto, el emperador se sujeta al papa en lo espiritual y debe recibir del papa la *virtus* espiritual y la dirección. Pero como el papa no es cabeza en lo temporal, el emperador no le está sujeto en lo temporal ni debe recibir de él el imperio» (D III.II, lib. I, cap. xxiv [896,10ss.]).

De nuevo, la afirmación explícita es la separación de potestades que son de naturaleza distinta. Además, Ockham considera también que puede haber dos cuerpos, uno de ciudadanos y otro de fieles. Entre ellos no tienen por qué identificarse siempre, aunque éste fuera el ideal

del filósofo franciscano, que, sin embargo, deja un lugar para los no cristianos dentro del conjunto social. El ejemplo de un emperador o cualquier otro príncipe que siendo pagano gobierna con todo derecho es sintomático a este respecto. Puede que, dadas las condiciones reales de la sociedad del momento (mayoritariamente cristiana), un emperador pagano sea poco más que una posibilidad, pero el hecho de que se formule tiene ya un significado (como vimos también en el apartado B del capítulo 7 y en el C del capítulo 8).

10. CRISTO, SACERDOTE Y REY.— La décima razón nos remite a algo que ya discutimos aquí a propósito de la polémica sobre la pobreza. Según la tesis curialista, Cristo no fue solo sumo sacerdote de la nueva alianza de Dios con su pueblo, sino también rey de todos en lo temporal, es decir, *emperador*. Por tanto, quien es su vicario hereda también la dimensión secular hasta convertirse en señor del imperio (D III.II, lib. I, cap. xxiv [893bis,35ss.]). Como al hablar de la propiedad, tampoco aquí Ockham duda en calificar tal postura como *herética* en su mismo fundamento. Cristo, en cuanto hombre, no fue rey de este siglo. Pero, incluso si lo hubiera sido, el vicario nunca tiene toda la potestad de su señor, de manera que tampoco se seguiría que el sucesor de Pedro tuviera poder temporal sobre el imperio haciéndolo depender de él.

11. POTESTAD PARA ATAR Y DESATAR.— Por fin, la última de las razones plantea abiertamente la *plenitudo potestatis* pontificia. Cristo ha dado a Pedro y a sus sucesores el poder para atar o desatar todo sin excepción (cf. Mt 18,18, y también Mt 16,18), luego aquí se debe incluir la potestad secular. Cuando el discípulo pide al *magister* una opinión, éste tampoco duda en esta ocasión para calificar tal postura como *herética*. Tomando como referencia el derecho divino y el derecho natural, no solo le está prohibido al pontífice todo lo que es contrario a éstos, sino también muchas cosas que, no siendo vedadas por ley divina o ley natural, son permitidas a otros hombres. Y enumera nada menos que quince ejemplos en que todo esto se verifica: el papa no puede determinar su sucesor ni imponerle una ley o determinar que no pueda ser juzgado por herejía; tampoco alienar *ad libitum* las riquezas de la Iglesia ni obligar a los infieles a creer o a uno cualquiera a hacerse religioso; no tiene capacidad para imponer a alguien lo que es supererogatorio, ni tampoco dispensar a un monje para que tenga algo propio

o se case, o a cualquier otra persona para que no cumpla un voto formulado, etc. (D III.II, lib. I, cap. xxiii [892[894]s.]).

El último ejemplo de esa panoplia interesa especialmente por su capacidad para resumir con claridad lo que según Ockham se juega aquí[114]: «El papa, más allá de las metas que le están sujetas en la potestad temporal, no puede lo que el señor temporal sobre sus siervos en tanto que siervos» (D III.II, lib. I, cap. xxiii [893bis,3s.]). Esta afirmación del maestro es saludada por el discípulo con total acuerdo, pues se da cuenta de que en otro caso todos los hombres serían vasallos del papa y éste la única persona libre. Por eso se solicitan nuevas razones y ejemplos para mostrar que algo así no es cierto y que, en consecuencia, el papa no tiene tal plenitud de poder. Solo así se explica que reyes, príncipes y otros laicos tengan propiedad de bienes temporales; que haya diferencias entre los siervos de la Iglesia y los de otros señores; que el papa no pueda alienar libremente los bienes raíces de la Iglesia, o que tampoco pueda dominar sobre el clero como señor. Una constatación más confirma en especial el texto citado más arriba: el papa no tiene la misma potestad sobre los que están sometidos a su potestad temporal y sobre el resto. Luego se admite que el pontífice pueda tener un cierto poder secular, pero siempre limitado a metas determinadas; más allá, el señorío del vicario de Cristo no es de orden temporal y en consecuencia sus súbditos no lo son de esa manera.

12. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL CURIALISMO ES HERETICO.— En fin, el curialismo es combatido hasta el punto de dedicar un capítulo entero del libro I del *Dialogus* III.II a probar lo que ya se ha manifestado en varios lugares del mismo libro, a saber, que es herético sostener que ningún imperio lo es en verdad si no procede del papa. Los razonamientos, hasta ahora sobre todo de orden propiamente filosófico, tornan en este momento hacia la teología (la exégesis de modo

[114] En este caso parece razonable admitir tal ensamblaje de argumentos como indicio de la opinión propia de Ockham, siempre a la vista de su contenido concreto y de la persistencia de muchos de ellos a través de los textos ockhamistas. Según Brampton («Introduction», en: *The «De imperatorum»*, p. 59, en nota), varios de entre ellos serían comunes con el *Defensor minor* 18-22 de Marsilio de Padua: el papa no puede obligar a los infieles a aceptar la fe, ni compeler a alguien a hacerse religioso, ni preceptuar nada espiritualmente supererogatorio, ni tampoco dispensar de un voto sin causa.

especial) en consonancia con el carácter de la acusación. En cualquier caso, textos bíblicos como Gn 23, Dt 2, Mt 17,24 o Jn 19,10-11 son citados para confirmar una tesis ya manifestada de paso y que muestra a las claras la autonomía de la potestad temporal de cara a la potestad espiritual: «Hubo y puede haber verdadero imperio, verdadero dominio temporal, verdadera jurisdicción temporal y verdadera potestad de la espada material entre los infieles y fuera de la Iglesia católica. Y aunque los infieles abusen de la potestad legítima alguna vez y quizá muchas, de ello no puede inferirse que la dignidad o potestad sea menos verdadera» (D III.II, lib. I, cap. xxv [896,16ss.]).

Y, comentando una de las autoridades también aludidas al respecto (en este caso sobre el ejemplo particular de Juliano el Apóstata), el maestro añade algo más. El pensamiento medieval del occidente cristiano (la teología sobre todo, claro está) distinguía bien entre el caso de los infieles y el caso de los herejes. Ambos estaban fuera de la Iglesia, pero mientras que los primeros podían convertirse por efecto de la misión, los segundos eran vistos con frecuencia como pecadores (por su rechazo pertinaz de verdades de fe fundamentales), pero además, también como criminales en cuanto trastocaban el orden social (cf. Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, 421ss. y 646-7).

Sin embargo, Ockham está a punto de romper por completo la distinción que acaba de ser referida. En primer lugar, respecto a los infieles, el texto que se acaba de citar literalmente es notable comenzando por la reiteración del adjetivo *verdadero/a* (cinco apariciones), que subraya la legitimidad del dominio sobre los bienes y del gobierno sobre los hombres que tienen los príncipes infieles. Esto es así hasta el punto de que ni siquiera el abuso de esos poderes los convierte en falsos[115]. Pero, en segundo lugar, lo que verdaderamente sorprende es que para

[115] Queda abierta aquí la cuestión de hasta qué punto Ockham legitima excesivamente la potestad secular, incluso hasta hacerla impermeable a cualquier corrección de abusos cometidos en su desempeño (por ejemplo, la deposición del príncipe que se convierta en tirano). En principio, nada impediría que el emperador o el rey pagano pueda sufrir corrección, pero ello no invalida la potestad misma que ejercen. Lo que Ockham propone aquí *in recto* es el derecho natural al gobierno, también entre y por los paganos. El orden político no depende del espiritual. Sobre la discusión en torno a si Ockham admite o no cierto grado de despotismo, vid. las páginas dedicadas a Miethke, Leff y Damiata en el capítulo historiográfico.

el *magister* del *Dialogus* los herejes no carecen de potestad por derecho divino, de manera que si son privados del dominio y del gobierno es solo por derecho humano positivo, cambiante por tanto (D III.II, lib. I, cap. xxv [898,25ss.]; por ejemplo, esto explica por qué Juliano el Apóstata fue verdadero señor y verdadero propietario). Dada la importancia de esta postura y el acuerdo con otras partes de la obra ockhamista todo hace pensar que pertenece al autor del *Dialogus*.

C. VIA MEDIA

Si ciertamente el curialismo es la tesis que más espacio ocupa en el *Dialogus* III.II, lib. I, no es en este caso porque pueda atribuirse a Ockham, sino bien al contrario porque ésta es la opinión que quiere combatir hasta las últimas consecuencias, hasta declararla herética, volviéndola contra ella misma. El filósofo ha puesto tal esfuerzo en esta tarea, que la exposición de su propia postura no presenta un desarrollo tan amplio como podría esperarse. Muchos de los argumentos, razones e interpretaciones que tendrían aquí su lugar ya han sido adelantados en esa labor crítica. La biografía del autor y la génesis de su pensamiento político-polémico pueden explicar bien por qué la parte crítica tiene en él semejante relevancia. No se trata de que no tenga un *proyecto político propio*, sino de que concibe su función ante todo como vigilancia ante los abusos procedentes de la *plenitudo potestatis* asociada al sumo pontífice.

Con estas anotaciones en mente, veamos cuál es la tercera opinión sobre la fuente del poder secular imperial, la que considero propia de Guillermo de Ockham. El *Dialogus* la expresa con toda simplicidad: «El imperio romano fue instituido principalmente por Dios y, no obstante, lo fue a través de los hombres, a saber, de los romanos» (D III.II, lib. I, cap. xxvii [899,23s.]). Esto es lo que anunciaba al principio de este capítulo mediante la fórmula *a Deo per homines*. Ahora bien, ¿cómo entiende Ockham exactamente la intervención de Dios y cómo la intervención de los romanos?

1. *A (SOLO) DEO.*— En el capítulo mencionado (D III.II, lib. I, cap. xxvii) no se explicita la institución por parte de Dios y cabe preguntarse si el franciscano piensa en una intervención particular además del

origen divino último que tiene toda potestad, puesto que ésta es al fin y al cabo un recurso de la razón humana (creada por Dios) para buscar la vida buena, el bien común. Si esto es así, entonces la obra del Creador y la obra de los romanos es una sola, no concurren, sino que convergen.

Ha llegado el momento de afrontar una de las distinciones más sutiles de Ockham. En varios lugares ha surgido ya la cuestión de si la procedencia de la potestad civil respecto a Dios es *mediata* o *inmediata* (vid., por ejemplo, las páginas dedicadas a Ghisalberti, McGrade, Leff y Damiata en el capítulo historiográfico). ¿Qué significa para este problema la expresión «principalmente por Dios» (*primo a Deo*) que acaba de citarse? La respuesta más cumplida la encontramos en el libro IV del *Breviloquium* (B IV, 5-6 [149-51]; todo el libro es importante para esta cuestión). Allí, después de exponer dos opiniones contrarias, a saber, que el imperio proceda de Dios o proceda del pueblo, distingue tres sentidos según los cuales una jurisdicción puede venir de Dios. El primero es sin ninguna colaboración humana (como fue la potestad de Moisés sobre el pueblo de Israel), mientras que el segundo cuenta con alguna contribución de las criaturas o del hombre (como el bautismo o la consagración eucarística). Pero el que aquí interesa sobremanera es el tercero: la jurisdicción que depende *a solo Deo* no en el momento de ser conferida, sino a partir de entonces (B IV, 5 [150]).

Para Ockham, este tercer modo permite sintetizar lo mejor del curialismo y del imperialismo, es decir, la procedencia de Dios y la responsabilidad del pueblo, dando lugar a la fórmula *a Deo per homines* que tan bien expresa la *via media* en que su autor busca situarse. Por tanto: «El imperio es *a solo Deo* según el tercer modo, pues procedió de Dios convergiendo la ordenación humana que verdaderamente confirió la jurisdicción al emperador (según la potestad de los hombres para conceder a alguien la jurisdicción temporal). (...) No obstante, después de que Dios y los hombres hicieran esa entrega (*collatio*) de la jurisdicción, no dependía de ningún otro sino de Dios, por mucho que *casualiter* dependiera también de los hombres, puesto que *in casu* el pueblo tenía la potestad de corregir al emperador» (B IV, 6 [151]).

En definitiva, Ockham es coherente con su pensamiento sobre el origen remoto de la potestad secular al reconocer que en principio ésta es conferida sobre todo por la comunidad de hombres, que después del

pecado original descubre el poder político como una forma conveniente para su bien. En este primer momento, Dios está *sobreentendido* en su acción creacional que constituye a la criatura humana con el don de la razón, gracias a la cual puede poner por sí misma los medios que precise para la vida buena. Pero, una vez instituido el imperio, aquel que es su cabeza solo depende de Dios, mientras los gobernados pasan por decirlo así a segundo plano, casi como los siervos frente al señor (B IV, 6 [151]).

Ahora bien, esto último ¿no da pie a la inversión de lo que a primera vista suena a teoría *democrâtica*? Más aún, simplemente, ¿no acaba Ockham admitiendo la tiranía del príncipe sobre el mismo pueblo que lo ha elegido, pues una vez que su potestad se constituye de manera legítima nada ni nadie puede examinarla o suprimirla (¡salvo Dios!)? Una vez más, la respuesta se encuentra en el juego de conceptos *regulariter-in casu*. Es cierto que el *Venerabilis Inceptor* no es sin más un demócrata tal como hoy puede entenderse (y en ese sentido parece excesivo el énfasis puesto por Damiata en el carácter *democrâtico* del pensamiento político ockhamista, tal y como vimos en el capítulo 2). En el curso normal de la vida política, el emperador (el príncipe en general) está por encima de los súbditos hasta el punto de que solo responde ante Dios. Y, sin embargo, y ésta es una matización muy importante si se tiene en cuenta la relevancia del *casualiter* ockhamista, el mismo texto admite que el pueblo puede corregir a su gobernante. ¿Cómo puede explicarse esta aparente ambigüedad, este ir y venir entre Dios y los hombres, entre la comunidad y su rector? La clave parece estar en el bien común, como fin último de la vida política. Por una parte, el príncipe es constituido como verdadero señor al frente de sus súbditos y la utilidad misma de éstos no recomendará seguramente el cambio y la inestabilidad en su cabeza. Con todo, el mismo bien común es el sentido de la tarea rectora y su criterio. Cuando el poder se haga despótico (es decir, *in casu*), el pueblo puede recuperar su protagonismo corrigiendo al príncipe. Por tanto, la dependencia de éste respecto a Dios una vez que ha sido entronizado no es garantía de que pueda convertirse impunemente en tirano. Aun en el dudoso supuesto de que Dios lo quisiera o lo permitiera, también los hombres tienen abierta la posibilidad de intervenir para corregir sus excesos.

2. *PER HOMINES*.— Las últimas páginas han permitido examinar no solo cómo entiende Ockham la intervención divina, sino también los trazos fundamentales de la intervención humana (en concreto de los romanos) en el origen inmediato del imperio. Podemos ver ahora con más detalle cómo se argumenta esta última, qué objeciones pueden ser presentadas contra ella y las soluciones aportadas por el autor.

Tres son los argumentos principales para probar que en efecto el imperio procede de los hombres. *En primer lugar*, por una glosa que no tiene desperdicio en su concisión y que marca con claridad la diferencia de fundamento entre las dos potestades: la Iglesia romana tiene la autoridad de Dios, pero el emperador la tiene del pueblo (glosa citada en D III.II, lib. I, cap. xxvii [899,24s.]). *En segundo lugar*, es el pueblo (romano) quien confiere al emperador el poder de dar las leyes, capacidad que originalmente le corresponde a la comunidad y que ésta transmite a quien gobierna. *Por último*, el pueblo romano es también fuente de la potestad secular porque sujetó a otros al imperio y entregó el dominio a quien quiso, estableciendo la forma de gobierno (cf. 1 M 8).

Esta última razón provoca un *reparo* no pequeño por parte del discípulo. Si fue un imperio logrado mediante la opresión de otros pueblos no fue verdadero imperio. El *magister* trata de salvar el obstáculo mediante una doble respuesta. Por desgracia, ninguna de ellas parece conllevar mucha capacidad de convicción (sobre todo si se atiende a su verificación histórica), pero están pensadas para tener un alcance considerable. Mientras que la primera atiende al posible consentimiento de los que fueron en principio sojuzgados, la segunda mira a los fines según los cuales el pueblo romano y sus gobernantes dominaron el mundo.

a) Consentimiento de los pueblos dominados.— La primera respuesta del maestro consiste en afirmar que las gentes primero sojuzgadas habrían consentido de grado el gobierno de los romanos después de un cierto tiempo, a partir de lo cual el imperio sería verdadero, justo y bueno, aunque no lo hubiera sido desde su origen. Sin embargo, también esto suscita enseguida la objeción del discípulo: ¿consintió a su dominio todo el orbe regido por los romanos, haciendo así legítimo su gobierno? Ésta es la respuesta del *magister*: «Todos los mortales son un cuerpo y un colegio; de este modo fue necesariamente en el tiempo en que los romanos comenzaron a dominar a todos los mortales. Por tanto, la mayor parte del mundo, incluso si otras estaban en desacuerdo, pudo

poner al emperador al frente de todo el mundo y no se requería el consenso de todos. Incluso cuando reyes y príncipes estaban al frente [de los pueblos] no fue necesario que todos consintieran, como también si algún país fuera invadido por los enemigos, la mayor parte puede elegir una cabeza para defender el país, incluso si algunos se oponen» (D III.II, lib. I, cap. xxvii [899,54ss.]).

Además del reconocimiento de la humanidad como un todo (algo quizá no original del pensamiento cristiano pero que sin duda éste acentuó), y la vinculación de esta unidad al imperio, lo que de verdad importa aquí es el argumento de la *maior pars*. Cuando se recuerda el principio de derecho romano *quod ad omnes tangit per omnes tractari debet*, mencionado otras veces por Ockham (vid., por ejemplo, D III.II, lib.III, cap. vi [934,17-18]), extraña que en algo que atañe al bien común como es el imperio y su imposición sobre otros pueblos diferentes al romano no se precise el consentimiento de todos éstos. Por si fuera poco, aparece también la disparidad con el procedimiento a seguir dentro de la Iglesia: todos sin excepción deben aprobar las decisiones, al menos de forma implícita.

En efecto, la asimetría entre la potestad civil y la eclesiástica queda patente una vez más, pues mientras una verdad de fe debe ser aprobada por toda la Iglesia universal sin excepción, al menos implícitamente (una muestra en OND 32 [OP II, 506, 268ss.]), en lo que respecta a la potestad secular basta con la mayor parte. A mi entender, la razón está en que los contenidos de fe no tienen su fuente en la inteligencia y en la voluntad humanas, de manera que no pueden depender del juego mayoritario por mucho que éste atienda al bien común. Si una verdad es ortodoxa, el signo externo será su aceptación por todos los creyentes como proveniente de Dios. Su rechazo por algún miembro de la Iglesia supondrá por el contrario un nuevo examen de esa verdad, y ello porque es justamente quien permanece en la fe el que puede distinguir lo verdadero de lo falso[116].

[116] Esto lleva a considerar los distintos niveles que existen en la Iglesia, niveles de capacitación y sobre todo niveles de pertenencia. Por eso, en principio, los peritos en teología y en Escritura tienen una palabra más importante que decir que los ignorantes (será ésta una de las objeciones constantes de Ockham contra Juan XXII). Sin embargo, la promesa de Cristo a su Iglesia asegurando que permanecerá en la fe (Mt 28,20) puede verificarse en último caso en una sola persona, incluso si es un niño, una mujer o un ignorante.

En cuanto a la observación sobre el principio jurídico *quod ad omnes tangit*, éste no significa que se requiera un acuerdo completo de los interesados para tomar una decisión. Más aún, es probable que ni siquiera exija una interpretación material, matemática, según la cual *todos* deben ser consultados[117]. Por eso, importa en este caso la *maior pars* que se inclina por el bien común del conjunto, de toda la humanidad. Y el imperio universal contribuye mejor que ninguna otra forma de gobierno a ese bien común, tal y como hemos visto en el capítulo anterior.

b) Fines del dominio romano.— Por otra parte, los romanos tendrían con justicia el gobierno universal desde el primer momento porque comprendieron que el gobierno de un único príncipe, el emperador, era necesario para la utilidad de todo el mundo, de manera que quienes contradijeran esta unidad podían ser subyugados justamente. Y a la objeción del discípulo contra la legitimidad del imperio, puesto que éste provendría de la *libido dominandi* de los romanos, de su intención corrupta, responde el maestro: «Si los romanos al ordenar el imperio fueron movidos solo por el amor del bien común y de la república y no por la *libido dominandi,* ni pretendían vanagloria, ni tenían alguna intención corrupta, actuaron sin pecado y quizá algunos de ellos al adquirir el imperio o consentir su adquisición pecaron mínimamente. Por el contrario, si pretendían el bien propio o la dominación de otros o el aumento de riquezas, pecaron. (...) Trabajar para someter [a todos] a un solo príncipe no es pecado, pero hacerlo por vanagloria o para infundir temor a otros o por *libido dominandi,* es condenable» (D III.II, lib. I, cap. xxvii [899,63ss.]).

Algo puede sorprendernos de inmediato en este texto. Por cuatro veces se habla de pecado (categoría religiosa), pero nunca se mencionan conceptos más propios del ámbito político secular como podría ser la legitimidad. Por tanto, una cita filo-aristotélica respecto a los fines de la potestad temporal (bien común o bien privado) se convierte aparentemente en un apartado de manual para confesores. Ahora bien, ¿podría identificarse el pecado con la ausencia de legitimidad, de manera que

[117] Esto no tiene por qué ser así tampoco en el ámbito eclesial, si se entiende, por ejemplo, que todos deben asistir al concilio general o que debe haber un proceso riguroso de delegación. Cf. Andrés, T. de, «A propósito del pretendido conciliarismo», *passim.*

Ockham debiera esforzarse en mostrar que no hubo pecado si quería admitir como legítimo al imperio romano? Si éste es el caso, el afán por hacerlo así no es muy grande y el autor se conforma con un *forti aliqui eorum minime peccauerunt* (confirmado más tarde cuando se asegura que los infieles, por el hecho de serlo, no pecan mortalmente en todo acto: D III.II, lib. I, cap. xxvii [900,32s.]). ¿Hacia dónde apunta entonces el texto citado?

En un pasaje posterior, el *magister* precisará con toda claridad que, no obstante la intención corrupta, el Imperio Romano adquirido por el consenso de los pueblos fue verdadero imperio, pues la intencionalidad no impide adquirir auténtico dominio (D III.II, lib. I, cap. xxvii [900,14ss.]; sobre la tensión entre mérito y dignidad del gobernante por un lado y bien común por otro, pueden consultarse también los caps. xiii y xiv del mismo libro; en último caso, si hay que optar entre ambos, es preferible la utilidad común). En consecuencia, el ámbito religioso y el ámbito político no se identifican, ni los valores y criterios del primero son válidos sin más para el segundo (a pesar de la mayor dignidad que corresponde a lo espiritual). Ello permite que la potestad imperial siga siendo lícita, aunque la intención con la que se ha obtenido o consentido sea perversa y, por tanto, pecaminosa. ¿De dónde viene esa legitimidad *cuando falta* la intención justa y santa? En este caso, del *consentimiento* de los pueblos dominados, aunque sea concedido *a posteriori*. También éste podía estar motivado por intenciones malignas, pero lo que importa es la verdad del acuerdo, como muestra bien el ejemplo con que Ockham ilustra la diferencia entre intención corrupta y pérdida de potestad (los bienes dados o recibidos con mala intención, a pesar de lo cual ambos actos cobran valor jurídico, legítimo). De otra manera, los pecadores perderían automáticamente propiedades y gobiernos en favor de los justos y ello conduciría a situaciones absurdas o peligrosas incluso para el bien común. Los pecadores pueden ser indignos de lo que tienen, pero no por ello pierden sus derechos. Esto mismo ocurre en el caso de los paganos, como pone de manifiesto el maestro ante una última objeción a favor de la identificación del ámbito espiritual con el político y de la *plenitudo potestatis* pontificia (cf. D III.II, lib. I, cap. xxvii [900,28s.]).

En consecuencia, para concluir, el caso paradigmático de Constantino pierde todo su valor como argumento a favor de las tesis

curialistas. Al contrario, muestra con claridad que la potestad temporal que pueda tener el pontífice procede más bien de la concesión de los príncipes seculares, sobre todo del emperador romano. Éste, *a pesar de sus propios pecados o de los de su pueblo*, ha recibido de los romanos la legítima potestad de gobernar todo el orbe, y no le es alienable. «Constantino no entregó al papa el imperio como quien no tiene potestad legítima de recibir el imperio o como quien antes no tuvo verdadero imperio, sino por devoción y liberalidad (...). De manera que de todos los bienes temporales de los que se hace mención, el papa Silvestre nada tuvo si no fue por donación de Constantino, no por la devolución de algo detentado anteriormente de modo injusto, ni nunca reconoció Constantino que no tuviera verdadero imperio antes de su bautismo»[118].

* * *

En fin, Ockham también se mantiene en la *via media* escogida cuando se trata de pensar el origen inmediato de la encarnación ideal de la potestad secular, es decir, del Imperio Romano. Como hemos visto, lo hace no sin dificultades. Cuando entra en el apartado histórico, los argumentos se complican. En definitiva, ¿de dónde viene la legitimidad del Imperio frente a las dudas que surgen al respecto debido a las intenciones y los modos con que los romanos lo crearon y lo mantuvieron? Las intenciones son importantes, pero lo que cuenta es la *objetividad* de las relaciones y del fin último que persigue la comunidad política. Si se establecen acuerdos entre los súbditos y el señor y ellos contribuyen al bien común, esto es lo que cuenta. Pero aun así, Ockham tiene dificultades para mostrar que los pueblos dominados consintieron el dominio de los romanos, haciéndolo así legítimo. Más que probarlo, lo postula.

---

[118] D III.II, lib. I, cap. xxvii (900,57ss.). Sobre la *Donatio Constantini*, cf. Fuhrmann, *Das Constitutum Constantini*. Ockham quizá no tiene todavía en sus manos los medios para afirmar la falsedad del documento como hará más tarde Lorenzo Valla desde el punto de vista filológico (*De falso credito et ementita Constantini donatione declamatio*, ca. 1440), pero sí que lo reinterpreta en sentido contrario al de los curialistas, para cuyas pretensiones había sido un instrumento tan importante.

Sin duda, la parte más relevante de este capítulo es la réplica a las tesis curialistas y, sobre todo, la propia solución ockhamista. En su *via media*, Dios y los hombres tienen cada uno su lugar perfectamente articulado y equilibrado. No se trata de una teocracia ni de un sistema democrático ni tampoco de una tiranía. Como toda potestad, el imperio viene de Dios, pero, a diferencia del poder eclesiástico, lo hace con una intervención humana fundamental cuando el imperio se constituye y que también después puede ser relevante como elemento corrector. El emperador *romano* y *universal* se convierte así en la mejor encarnación del principio monárquico al servicio del bien común de toda la humanidad, que forma un solo cuerpo político a pesar de las rebajas que la realidad imponga. Ockham atiende a esta última, pero ello no le impide proponer un sistema que en sus rasgos concretos (más que en sus principios últimos) perderá su batalla con la historia.

V. LA POTESTAD ECLESIÁSTICA. EL SUMO PONTÍFICE

10. EL GOBIERNO ÓPTIMO DE LA IGLESIA

A. ORIGEN REMOTO DE LA POTESTAD ESPIRITUAL

Como puede hablarse de un origen remoto de la potestad secular (cf. nuestro capítulo 7), ¿tendrá también la potestad espiritual un principio semejante?, ¿no se traducirá la especificidad de esta última también en este aspecto? Los textos no parecen permitir una respuesta afirmativa. Es cierto que el poder espiritual difiere del temporal en un aspecto tan importante como la ausencia de coerción de manera *regular*. Sin embargo, al fin y al cabo es también una *potestas*, es decir, una cierta relación de unos que principan sobre otros que les están sometidos como súbditos. Por eso puede decirse de la potestad espiritual como de la secular que surge *ratione peccati*, esto es, con ocasión del pecado original. Que Ockham considerase el problema desde este punto de vista racional-natural se confirma por el tratamiento que hace sobre el gobierno óptimo de la Iglesia, que adopta en su mayor parte la misma perspectiva. Dicho de otro modo, es evidente que no tenían sentido ni la Iglesia ni las jerarquías ni el sumo pontífice antes de la caída (como no lo tendrán tampoco *in statu gloriae*).

Hay, sin embargo, otra perspectiva desde la que puede afirmarse que la potestad espiritual surge *ratione peccati*. Ésta es estrictamente teológica y su estudio preciso escapa a los límites de estas páginas. Desde este punto de vista puede preguntarse por la necesidad de que la economía de salvación se realizase tal y como la conocemos. Es decir, dado el pecado original, ¿era imprescindible que el Hijo de Dios se

encarnase y estableciese una comunidad a cuya cabeza puso los apóstoles presididos por Pedro y sus sucesores (cf. Mt 16,18)? Dejando a un lado esta pregunta más radical, lo que sí puede afirmarse es que Ockham acepta la coherencia del primado una vez que la encarnación ha acontecido: conviene a la comunidad de fieles que haya de modo regular una sola cabeza por debajo de Cristo que cuide de ella de forma vicaria y visible (D III.I, lib. II, cap. i [788,64ss.]; cf. M. de Padua, *Defensor pacis* I, vi). Esto, dirá el filósofo, es del todo congruente con la capacidad natural de todo grupo humano para darse sus propios rectores en orden al bien común (cf. B III, 7 [125ss.; en especial la p. 128, líneas 3-9]). Pero ello nos introduce ya no en el problema de cuál sea el origen remoto de la potestad espiritual, sino en el de cuál sea la forma concreta más idónea que esta potestad debe adoptar.

B. LA MONARQUÍA PONTIFICIA COMO RÉGIMEN ÓPTIMO DE GOBIERNO

La sistematización del *Dialogus* III, la obra política fundamental de Guillermo de Ockham, ya fue puesta de manifiesto al estudiar el gobierno temporal. Sin embargo, conviene recordar aquí un aspecto especialmente importante. No solo se trata de una estructuración fuerte en cada uno de los tratados del *Dialogus* que se conservan (quizá los únicos que fueron escritos), sino del paralelo observado entre ellos. En efecto, si el primer capítulo del *De potestate et iuribus romani imperii* (D III.II) se titula «Si conviene al género humano para la salud y la utilidad comunes sujetarse a un solo emperador o príncipe secular», el primer capítulo del libro II de *De potestate papae et cleri* (D III.I) se titula a su vez «Si conviene a toda la comunidad de los fieles sujetarse a una sola cabeza» (además y por debajo de Cristo).

Por tanto, Ockham sigue un esquema común al estudiar tanto el régimen que debe encarnar la potestad temporal como aquel que debe hacerlo respecto a la potestad espiritual: qué gobierno es el mejor y quién debe gobernar. Solo al final, cuando el autor plantee si hay otras opciones diferentes a la que considera óptima (problema también planteado respecto a la potestad secular), se pondrá plenamente de manifiesto la peculiaridad del poder espiritual. La institución divina de éste

marcará la diferencia en el plano teórico, mientras que el especial interés que el filósofo tiene en esta potestad queda claro al observar que el *Dialogus* III comienza precisamente por un libro dedicado a la *plenitudo potestatis* del papa. Enemigo acérrimo de ésta, Guillermo de Ockham, a diferencia de Marsilio de Padua, no pretenderá reducir el poder espiritual a una faceta o dimensión de la potestad temporal (y, por tanto, ponerle bajo ésta a todos los efectos para su control). Al contrario, tratará de comprenderlo a la luz de la potestad genérica de gobierno para luego examinar lo que le es específico.

1. MONARQUÍA UNIVERSAL.— En consonancia con lo dicho a propósito del origen remoto de la potestad espiritual, también al preguntarse por cuál sea el mejor gobierno para la comunidad de los cristianos puede comenzarse por una analogía con el caso de la potestad secular. En efecto, Ockham introduce un capítulo en el libro II del *Dialogus* III.I equivalente a lo que he llamado *paréntesis aristotélico* (cf. apartado A del capítulo 8). Ese capítulo ix insiste en que a la Iglesia le conviene el sistema político que más se parezca al gobierno óptimo desde el punto de vista natural. Ahora bien, frente al nupcial y al despótico, el mejor régimen natural es el paterno (aquel que se establece entre el *paterfamilias* como señor y los hijos como súbditos, pero súbditos libres) y su equivalencia en términos propiamente políticos es la monarquía. Ésta es preferible a la aristocracia y, aún más, una monarquía universal es superior a la pluralidad de monarquías eclesiásticas dispersas por el mundo (cf. D III.I, lib. II, cap. ix [796,27ss.]).

Por tanto, Ockham nos sitúa desde el punto de vista racional ante un punto de partida similar al de la potestad secular. Más allá de este preámbulo *natural,* examinemos ahora con detalle los argumentos que emplea para justificar su elección de la monarquía pontificia. Su número, el peso de las razones en ellos contenidas y la escasez de la réplica indicarán que estamos en efecto ante la propia opinión de Ockham (la única respuesta a las diez razones que se expondrán a continuación se encuentra en el último capítulo del libro, D III.I, lib. II, cap. xxx [818,7-819,12], y su brevedad choca con la extensión de los argumentos a los que responde). Esta preferencia por la monarquía pontificia solo será matizada más adelante cuando nos ocupemos de la aristocracia pontificia como posibilidad de gobierno que no contraría *in casu* ni a la razón ni a la revelación (sobre este último aspecto, vid. las páginas finales de este mismo capítulo).

a) La imagen del cuerpo.— Esta metáfora, tradicional y rechazada por Ockham en su lectura curialista, es la primera razón a favor de lo que denomino *monarquía pontificia.* Como el cuerpo ha de tener una cabeza y solo una, pues de otra manera es un monstruo, así también el cuerpo formado por todos los fieles ha de tener al frente una sola cabeza (y ésta ha de ser fiel para que no corran peligro los bienes espirituales perseguidos). Obsérvese que el argumento es similar a la versión curialista (apartado B. 9 del capítulo 9) excepto por un detalle clave: aquí se refiere solo a la comunidad de los *cristianos*, la Iglesia, y no a la comunidad civil.

Por su parte, la *objeción* del discípulo no es menos tradicional en la historia de la crítica a la autoridad dentro de la Iglesia (cf. Mt 23, 1-12): es cierto que debe haber una cabeza, pero no se prueba que deba ser *sub Christo*, sino que Cristo mismo es la sola cabeza. Como en tantas otras ocasiones, esta dificultad del discípulo servirá para que el *magister* precise más aún este argumento primero y fundamental: «Aunque Cristo sea cabeza de la Iglesia, no obstante, debe haber un rector vicario por debajo de Cristo *(sub Christo)*, que esté presente de modo corpóreo en la Iglesia y que la rija de modo visible y al que los fieles cuando sea necesario puedan acceder corporalmente para [la solución de] sus necesidades. Cristo no rige casi nunca a la Iglesia de esta manera *[visibiliter]*, pues lo hace solo de modo invisible, salvo en algún caso. Por tanto, aunque Cristo sea cabeza, sin embargo debe haber una cabeza que sea hombre mortal y fiel, aunque sometido a [la otra] cabeza. Y por eso el cuerpo no debe considerarse como monstruoso. Consta que el obispo es cabeza de quienes le están sujetos y el rey lo es de sus súbditos, y, no obstante, todos tienen como cabeza a Dios. Por tanto, aunque el cuerpo natural sea monstruoso si tiene dos o más cabezas naturales de las cuales una no es cabeza de la otra, sin embargo un cuerpo *místico* puede tener varias cabezas espirituales de las cuales una esté bajo la otra. Y no por esto es monstruoso, sino natural y conveniente y hermoso para muchos» (D III.I, lib. II, cap. i [788,47ss.]).

La imagen del cuerpo sigue siendo admitida por Ockham, pero establece varios niveles de organicidad, a saber, visible e invisible. Es cierto que Jesucristo es la sola cabeza en sentido pleno. Pero después de la resurrección su presencia entre los hombres es de índole distinta a la

que ejerció durante su encarnación. ¿Quedará entonces la Iglesia militante, la que discurre en este mundo como asamblea de todos los creyentes que son aún *homines viatores*, sin una cabeza tangible que pueda socorrer las necesidades de quienes no han alcanzado la patria? La distinción *regulariter-in casu* juega de nuevo aquí un papel importante en la filosofía política de Guillermo de Ockham. Ella le permite distinguir entre la dirección que Cristo lleva a cabo en condiciones normales, y la que por su condición divina y omnipotente puede asumir en un momento determinado (es decir, la presencia visible a su Iglesia). Ella le permite también descubrir la función primera del papa: es el vicario de Cristo para la dirección visible de la comunidad de cristianos en condiciones normales *(regulariter)*. La objeción puesta por el discípulo se resuelve entonces al descubrir que el papel rector del Señor y la labor del papa como pontífice no son concurrentes, sino complementarias. Por tanto, la organicidad del cuerpo se mantiene íntegra, sin ningún rasgo de monstruosidad. En sentido estricto no se trata de un cuerpo con dos cabezas, sino de una integración de la sola cabeza *primera* con los miembros, entre los cuales uno es elegido como vicario, representante, delegado, en el ámbito de lo visible[119].

Esta insistencia en la visibilidad permite afirmar de nuevo el sentido realista de Guillermo de Ockham. Él, que defiende la potencia absoluta y la libertad de Dios y también la *capitalidad* absoluta de Cristo sobre su Iglesia (como se comprueba en el texto que acaba citarse), conoce bien la condición precaria, terrena, *visible*, de los hombres y mujeres que forman la Iglesia. Los últimos tiempos no han llegado todavía y mientras tanto se hace necesario un gobierno tangible, corporal, para la Iglesia[120].

[119] Con todo, Ockham, poco propicio a hablar de la Iglesia en términos que no sean los de asamblea o comunidad de todos los fieles, reconoce aquí que hay un cuerpo natural o biológico, y hay otro que es *místico*, la Iglesia. Esta observación parece venir forzada por el contenido del argumento: solo así puede reinterpretar la imagen del cuerpo más allá del uso que el discípulo hace en su dificultad. Para la definición de la Iglesia como congregación de los cristianos, vid. por ejemplo D III.I, lib. II, cap. xx (806,52ss.), D III.II, lib. I, cap. xxiv (896,10ss.) o D III.II, lib. III, cap. iv (929,47).

[120] Se puede constatar así la distancia de Ockham frente a posturas espiritualistas (joaquinitas, por ejemplo) al igual que frente a posturas radicalmente seculares. Las primeras, creyendo llegado el período último de la historia,

Pero hay además en este primer argumento un texto que pasa casi desapercibido, sobre el que el autor no insiste ni saca consecuencias y que en apariencia solo cumple una función comparativa: «El obispo es cabeza respecto de sus súbditos y el rey es cabeza de los suyos y, no obstante, todos tienen una sola cabeza que es Dios» (D III.I, lib. II, cap. i [788,53-54]). ¿Cuál es el alcance de estas palabras? Es cierto que son ante todo una constatación para abrir los ojos de quien lee. ¿Dice alguien que el cuerpo sea monstruoso cuando se trata de los obispos y los reyes? Entonces ¿por qué ha de serlo cuando se trata del papa, también rector visible, como un rey o un obispo, aunque en esta ocasión con carácter universal (respecto a los fieles)? Sabemos ya el empeño con que Ockham pensaba en todo el universo como un solo pueblo por grandes que fueran las distancias (vid. por ejemplo D III.II, lib. I, cap. xxvii [899,54ss.]), y que, desde su punto de vista cristiano, el *princeps* absoluto no es otro sino Dios, creador en el origen y rector para siempre. Ahora bien, ese cuerpo mayor cuya cabeza es Dios se articula de maneras diversas, no es fofo ni uniforme. Una articulación es la de lo invisible y lo visible (Jesucristo y el papa como cabezas de la Iglesia); otra es la de lo universal y lo particular (Dios como rector supremo; obispos y reyes como rectores menores). ¿No se apunta ya a una tercera articulación, la de lo espiritual y lo temporal? Es cierto que no se afirma aquí explícitamente y deberemos esperar a la confirmación proveniente de otros textos. Sin embargo, la cita anterior nos indica ya la diferencia entre el ámbito de la potestad temporal y el de la potestad espiritual, que no se unifican en nadie que no sea Dios, la sola cabeza de todos.

---

el tiempo del Espíritu, querrán sustituir toda dirección institucional de la Iglesia por la guía libre y *directa* de la tercera persona divina; los hombres están ya tan cerca de la meta que pueden prescindir de elementos que son parte del pasado *carnal* (al menos en lo que a la Iglesia se refiere; puede que los de fuera, los pecadores, necesiten de esos instrumentos, pero no ya los de dentro). Por otra parte, las tendencias seculares llegarán a la misma conclusión, pero por vía directamente opuesta: en medio del siglo, el único verdadero poder es el de las autoridades temporales, de tal manera que también la Iglesia debe someterse a ellas, perdiendo visibilidad y carnalidad en la medida en que sus asuntos son considerados de manera tan espiritual que, o bien se condena al *homo viator* a una suerte de esquizofrenia o lo reduce al ámbito conventual. Especialmente para el primer aspecto es clásica la obra de Henri de Lubac, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*.

b) Unidad de la cabeza al servicio de la fe.— La segunda razón a favor de la monarquía pontificia continúa y completa el argumento anterior, esta vez desde el punto de vista de la razón teológica. A un rebaño le conviene un solo pastor (cf. Jn 10,16) y éste ha de ser fiel para que la cabeza se corresponda con el cuerpo (la Iglesia) y el instrumento con los fines perseguidos, que son únicamente de naturaleza espiritual. A la necesidad de un rector visible, en consonancia con el carácter terreno de la Iglesia, se añade, por tanto, otra condición no menos realista: la cabeza de los fieles, en cuanto fieles, habrá de ser también ella creyente, de manera que tal armonía haga posible el cumplimiento de la función que le es propia y no su impedimento[121].

c) Unidad de la Iglesia universal.— El tercer argumento abunda en lo mismo con palabras referidas al gobierno en general y puestas por la Biblia en boca de Salomón: «Donde no hay gobernador, el pueblo corre» (Pr 11,14). Ahora bien, hace notar Ockham, todos los fieles forman un pueblo (aunque esté compuesto por partes diversas —cf. D III.II, lib. I, cap. xxvii [899,54ss.], desde el punto de vista secular), de manera que también a él le corresponderá el único gobernante de que habla Salomón (D III.I, lib. II, cap. i [788,59ss.]).

d) Unidad de la fe.— Aún se añade un cuarto argumento centrado en la unidad de la Iglesia como razón fundamental para que le convenga una sola cabeza *sub Christo.* En este caso se explicita una función del pontífice que hasta ahora solo estaba supuesta. Los argumentos anteriores parten de que hay una comunidad de fieles unida (incluso en la distancia física, pero no doctrinal). Ahora Ockham observa la unidad como una tarea al servicio de la cual está el papa: la unidad de gobierno es instrumento para la unidad doctrinal, para evitar el rompimiento en aquello que es nodal a la comunidad (no la coexistencia en un mismo lugar o tiempo, sino la confesión de una misma fe, definida

[121] Cf. D III.I, lib. II, cap. i (788,64s.). Por tanto, el papa no puede convertirse en una especie de ministro para asuntos religiosos cuya cabeza siempre será el emperador como defensor de la paz universal (según Marsilio de Padua). Los fines del ámbito espiritual no tienen por qué ser contradictorios con los del ámbito secular, pero sí lo suficientemente específicos como para que quien esté al frente de la Iglesia deba ser él mismo creyente. Es difícil precisar la intención de Ockham al escribir el texto que acaba de citarse; sin duda se refería a los infieles en sentido general, pero también podría apuntar a los herejes (en especial cuando se trata del papa).

en la Escritura y también por la tradición de la Iglesia): «Los que han de estar de acuerdo en una sola fe y en ciertos ritos y observancias conviene que tengan una sola cabeza, que, salvo otro derecho (*salvo alio iure*), obligue o al menos induzca a los transgresores a tal verdad, pues sin esta cabeza se dividirían fácilmente en diversas sectas, herejías, observancias y ritos ilícitos» (D III.I, lib. II, cap. I [789,32ss.]).

Además, este texto plantea un problema que tendrá su continuidad en los *tres argumentos siguientes*, centrados en la necesidad de un juez (frente a los anteriores, cuyo eje es la unidad de la Iglesia). Mantener la unidad puede no ser fácil; a veces bastará con la exhortación, pero otras deberá acudirse a la coerción. Es decir, cuando surge el conflicto se hace precisa una autoridad que lo dirima con el poder suficiente. El asunto se sigue planteando entonces de manera paralela y análoga al de la potestad secular. También en el ámbito de la potestad espiritual se necesita un juez, y en este caso el juez superior, el que garantiza la unidad, es el papa. No es difícil adivinar que es aquí, en el conflicto, donde surge con mayor agudeza la pregunta de qué relación deba haber entre papado e imperio. La cuestión de la ortodoxia, en principio teológica, interna a la Iglesia, lleva así al terreno de intersección entre los dos poderes. De ahí que, en consonancia con la filosofía política de Ockham, el *magister* introduzca en el texto comentado una observación mínima pero significativa: *salvo alio iure*. Por tanto, la potestad espiritual comprende también una cierta dosis de jurisdicción (¡recordemos el estado *postlapsario* en que nos encontramos!). Pero baste por ahora con señalar que la consecuencia de este argumento es también en este caso la conveniencia de un gobernante superior y visible para la Iglesia.

Así pues, los *tres próximos argumentos* se centran en los problemas de jurisdicción mencionados. Son argumentos de especial importancia porque nos sitúan ante los verdaderos conflictos que movieron la pluma de Ockham durante largos años. Como en el caso del mejor gobierno secular, el sistema que más convenga se prueba por razones de índole negativa más quizá que por aquellas otras de índole positiva como las que acabamos de examinar (sobre la unidad del cuerpo). La idoneidad del gobierno se experimenta en la medida en que es capaz de resolver los conflictos que surgen entre los súbditos, para establecer la paz, la tranquilidad, la consecución del bien común. Ésta es la faceta jurídica

del poder, que solo más tarde quedará separada de las otras dos según el esquema triádico que nos es conocido.

e y *f) Unidad de juicio.*— El *quinto argumento* afirma la conveniencia de un solo juez supremo para evitar peligros a la comunidad. La dispersión en provincias, diócesis y ciudades hará necesaria la multiplicación de jueces, pero donde hay muchos criterios ahí se encuentra el mayor riesgo de desacuerdo. Por eso debe haber un juez que en último caso y por encima de todos resuelva los conflictos, y este juez debe ser fiel y no infiel para que pueda garantizarse así la verdad (cristiana) del juicio (D III.I, lib. II, cap. i [789,14s.]).

El *sexto argumento* es en realidad una variedad del anterior. Conviene una sola cabeza cuando los súbditos se encuentran bajo varios jueces que pueden errar en cuestiones mayores referentes a la religión cristiana. Y éste es el caso en las diferentes partes del orbe donde están dispersados los fieles, puesto que puede haber jueces que no tengan suficiente pericia.

La semejanza de los dos últimos argumentos permite al discípulo poner sobre la mesa una *objeción común* a ambos y que interesa sobremanera en la medida que puede reflejar la opinión concreta de un autor como Marsilio de Padua (cf. DP II, iv y xxi). El discípulo divide los casos que han de ser considerados en dos tipos, a cada uno de los cuales corresponde un juez. El *primero* engloba solo los asuntos religiosos (cuando se transgrede o rehúsa la fe, los ritos y observancias de la Iglesia, pero también en los asuntos más importantes); para éstos debe acudirse al concilio general, que se entiende, pues, como autoridad máxima en el interior de la Iglesia. Por el contrario, el *segundo* tipo comprende los casos que afectan tanto a lo espiritual como a lo temporal; entonces es el supremo juez secular quien debe dirimir el conflicto; éste es, por consiguiente, la máxima autoridad para todo el orbe.

La *respuesta* del maestro es de suma importancia por su contenido y porque además, dada su coherencia con el conjunto de razones que están siendo examinadas, podemos pensar que es propia de Guillermo de Ockham. El discípulo representa en este momento la postura de alguien, Marsilio de Padua, que en principio se encontraba del mismo lado que el filósofo inglés, pues los dos eran consejeros de Luis de Baviera. Sin embargo, ello no implica la comunión de posturas entre un pensamiento laico radical y otro mucho más matizado y más respetuoso

de la naturaleza diversa y la independencia entre la potestad temporal y la potestad espiritual como cuestión de principio.

La *respuesta al primer tipo de casos* (los de tipo religioso que deben ser juzgados por el concilio general) se fundamenta en razones prácticas, sin entrar en cuestiones que llamaríamos de principio. Dicho de otra manera, Ockham no enfrenta en este momento la cuestión desde un punto de vista teológico, sino de razón política, de conveniencia práctica; se sigue dejando a un lado por ahora la especificidad del gobierno de la Iglesia, su determinación por Cristo. Desde este punto de vista, el concilio no es un beneficio para la buena marcha de la comunidad, sino, al contrario, un inconveniente. Congregar el concilio general cada vez que surge un problema doctrinal de cierto peso es difícil y oneroso en tiempo, trabajo y gastos. La más sabia y conveniente es la opción de un solo juez supremo que reúna las condiciones suficientes para poder dirimir los conflictos en última instancia: «En estos casos, para precaver los peligros de modo más leve, conviene que la comunidad de los fieles tenga una sola cabeza y prelado que tenga potestad en estas cosas y al cual se recurra para que resuelva los casos en que los prelados superiores se exceden en los castigos u otros asuntos mayores en los cuales es suficiente la pericia y la fuerza de un solo hombre» (D III.I, lib. II, cap. i [789,58ss.]).

La respuesta al segundo tipo de casos (los que según el discípulo comprenden a la vez una parte temporal y otra espiritual, y que deben ser juzgados por el supremo juez temporal) es aún de mayor interés, dado su contenido político teórico. El maestro comienza argumentando desde la situación histórica común sobre todo en el período pre-constantiniano. El juez secular supremo no era fiel y laico, y, sin embargo, la comunidad cristiana debía resolver conflictos en que lo espiritual se entremezclaba de alguna manera con lo temporal. De ahí la necesidad de un juez supremo, fiel, que pudiera decidir en último lugar sobre ese tipo de problemas sin poner en peligro a la Iglesia (D III.I, lib. II, cap. i [789,64ss.]).

Así, a partir de una cuestión circunstancial como es la carencia de un juez con jurisdicción secular capaz de entender sin riesgos en cuestiones de fe, Ockham llega a afirmar algo de un alcance mucho mayor. La potestad temporal no se extiende sobre los fieles *ex officio suo* (podríamos decir, con una expresión querida del filósofo, de modo

regular). ¿Se trata de reducir a la nada el poder de los príncipes seculares, al menos respecto a los fieles? Si una primera lectura puede dar la impresión de que se propugna aquí la constitución de una doble jerarquía (una para los infieles y otra para los fieles), algunas partículas claves del texto pueden indicar que no es así (*huismodi, in talibus*). Se trata de que los asuntos religiosos sean examinados por un juez, un príncipe, que sea fiel (además de perito, como señalaba la respuesta a la objeción del discípulo sobre el primer tipo de casos). En este ámbito es precisamente donde se restringe el alcance de la potestad del príncipe secular, aunque el mismo texto deje abierta la posibilidad de alguna intervención también en este terreno; no se trata de una prohibición absoluta, sino modulada por el *ex officio*. ¿Querrá ello decir que el príncipe temporal podrá intervenir por otro título que no sea éste? Tendremos oportunidad de volver sobre ello, pero podemos adelantar aquí que el príncipe también tendrá una palabra que decir en los asuntos de la Iglesia, sobre todo cuando se trate de cuestiones fronterizas con lo temporal, y en la medida en que el gobernante sea fiel y, por tanto, miembro de la Iglesia. Volveremos sobre ello en la VI Parte de este trabajo.

g) Corrección de los pecadores.— Después de las dos últimas razones, una séptima insiste en la importancia del juez para el gobierno óptimo de la comunidad de fieles, y lo hace desde un punto de vista muy práctico. La Iglesia sigue siendo considerada ante todo como un cuerpo social que necesita recursos equivalentes a los de la organización política secular (cf. D III.II, lib. I, sobre la monarquía secular). Es cierto que la Iglesia, siendo cuerpo místico, no tiene una corporeidad física o biológica, pero sí una visibilidad y una corporeidad social que implican elementos comunes con el cuerpo de la sociedad puramente secular (cf. D III.I, lib. II, cap. i [788,47ss.]). Si ello está presente en los argumentos anteriores, es sin duda pieza clave de este séptimo y de los siguientes. Veamos cómo se presenta en este caso.

Siempre desde el punto de vista de la comunidad de fieles, es peligroso e inconveniente que haya simples miembros o también prelados que puedan delinquir con toda insolencia porque no teman la corrección ni el castigo temporal si no hay nadie con suficiente potestad para aplicarlos (D III.I, lib. II, cap. i [790,5ss.]). Puede sorprender una afirmación así cuando se habla de la Iglesia, pero Ockham (por la voz del

magister) lo explica bien a renglón seguido. Lo que se espera de los fieles es que se aparten del pecado por temor de Dios (esto es, por razones de naturaleza espiritual), pero, cuando esto no ocurre, el bien común exige que haya un elemento coercitivo externo, tangible, temporal, que corrija o incluso castigue sin hacer dejación de su tarea (D III.I, lib. II, cap. i [790,7s.]). Ese elemento se encuentra en una sola cabeza que en toda la Iglesia pueda cumplir la función de corregidor potencial o actual. «Y no vale decir, como les parece a algunos, que tal corrección corresponde al juez laico, pues (...) antes no había ningún laico fiel que tuviera alguna jurisdicción y, por tanto, sería posible que todos los laicos fieles se sometiesen a la potestad de los infieles. Por tanto, además (*praeter*) del juez laico, conviene que en estas cosas (*in huismodi*) tenga potestad algún prelado fiel» (D III.I, lib. II, cap. i [790,13s.]).

Puede notarse enseguida la correspondencia con lo discutido a propósito de los argumentos quinto y sexto. *En primer lugar*, por la objeción que el mismo maestro adelanta. Aunque puesta en plural (*quibusdam*), seguramente apunta a la postura de Marsilio de Padua: el juez supremo que se encarga en último caso de resolver los conflictos entre los súbditos y el único que está dotado de poder coercitivo suficiente es el emperador. *En segundo lugar*, la relación con los argumentos quinto y sexto está en la respuesta a este problema. De la necesidad de un juez fiel en el período pre-constantiniano para evitar los riesgos que para la fe conllevaría que el juez de los conflictos religiosos fuera infiel, se extrapola a toda circunstancia y se convierte en principio la conveniencia de ese juez fiel además (*praeter*) del juez laico (sea o no cristiano). De nuevo podremos dudar si no se trata de constituir una vía paralela a la de la jurisdicción secular, pero la precisión del pasaje citado permite afirmar que no es exactamente así: no se trataría de constituir un juez para los fieles de manera que éstos quedasen sustraídos de la competencia del juez temporal. Más bien se intenta una distinción de ámbitos jurisdiccionales, de manera que para salvaguardar la naturaleza específica de la fe conviene que haya un juez (supremo) peculiar para los conflictos religiosos (*in huismodi*).

h) Analogía entre la parte y el todo.— En cuanto al octavo argumento en pro de un solo príncipe eclesiástico superior, la equivalencia es completa con el tercero de aquellos que pretendían probar lo mismo respecto a la potestad temporal (cf. nuestro capítulo 8, apartado B. 1).

Tomando como punto de partida la máxima de que lo mismo conviene a la parte y al todo, a lo poco y a lo mucho (D III.I, lib. II, cap. i [790,18s.]), será provechoso a todos los fieles tener una sola cabeza en lo espiritual, al igual que lo es a una parte de ellos (la diócesis, regida por un solo obispo) (D III.I, lib. II, cap. i [790,19s.]). Una *objeción* inmediata que podría plantearse sería que en realidad se está proponiendo la coexistencia de varias cabezas y no solo una. Sin embargo, Ockham ni siquiera considera este problema, que seguramente cree resuelto ya con la distinción de niveles que ha ido haciendo casi en todos los argumentos. Si en el primero de ellos la clave para distinguir esos niveles era la visibilidad (que diferencia la función rectora del papa de aquella de Cristo), en este argumento y en otros como el quinto la clave es la generalidad; puesto que su ámbito no es el mismo, pueden coexistir los obispos al frente de porciones del pueblo cristiano y el sumo pontífice como juez supremo[122].

i y *j) Analogía con la potestad temporal.*— Por último, los argumentos noveno y décimo están íntimamente ligados entre sí y tienen gran interés porque ponen en claro lo que varias veces ha sido aludido: la analogía entre potestad temporal y potestad espiritual, al menos desde el punto de vista de la razón natural que ahora nos ocupa. En consecuencia, el gobierno óptimo para uno de esos ámbitos lo será también para el otro. De esta manera, si Ockham defendía respecto al poder temporal que su mejor estructuración era la monarquía (*principio monárquico*) y además de carácter universal (*imperio*), estos últimos argumentos concluyen de modo similar a favor de la monarquía pontificia universal. Así, en la *novena razón*, citando incluso a Aristóteles, el *magister* argumenta: «Conviene a la comunidad de los fieles que en

[122] Esto convierte de alguna manera al papa en un obispo de obispos. De hecho, *episcopos* significa originalmente en griego *vigilante*, lo que bien se puede poner en relación directa con la función judicial que estos últimos argumentos le atribuyen. Sin embargo, Ockham, al estudiar la elección del sumo pontífice, también lo considerará en cuanto obispo particular de Roma. Si su elección corresponde a los romanos (y no es ésta una circunstancia banal) es justamente porque es su único obispo. De algún modo, la concepción del papa como *obispo de obispos* es análoga a la del emperador como *príncipe de príncipes*. Éste no tiene solo mando directo y único sobre algunos territorios, sino que el imperio se extiende también sobre otros territorios que no están gobernados inmediatamente por el emperador.

aquello que se refiere a la religión Cristiana, sea gobernado por aquel régimen que se asimile máximamente a la óptima política secular. Y ésta es el reino según Aristóteles en el libro 8 de la *Ética*, que dice: *Hay tres especies de gobierno y otras tantas transgresiones o corrupciones de éstas. Son el reino y la aristocracia, y la tercera puede denominarse timocracia; de las cuales la óptima es el reino*, y después, hablando de la tiranía, añade: *puesto que ésta es manifiestamente pésima, lo contrario de lo pésimo es lo óptimo*» (D III.I, lib. II, cap. i [790,22ss.]).

Y la unidad de gobierno y gobernante implicada por este noveno argumento es rubricada por el *décimo* que insiste sobre el alcance universal de ese gobierno monárquico óptimo tanto para la comunidad de los fieles como para la comunidad de los mortales (D III.I, lib. II, cap. I [790,32]; cf. D III.II, lib. I, cap. i).

2. NEGACIÓN DE LA MONARQUÍA PONTIFICIA UNIVERSAL.— Sin duda, el peso de las razones a favor de la monarquía pontificia universal es lo suficientemente grande como para que podamos afirmar que ésta es la opinión propia de Guillermo de Ockham. Sin embargo, en una obra como el *Dialogus*, donde se hace profesión de neutralidad expositiva, el *magister* no podía dejar de poner sobre el tapete otras opiniones o al menos la contraria a la que se ha venido exponiendo hasta ahora. Sin embargo, el no a la monarquía pontificia se convertirá al fin en un pretexto para afirmar nuevamente lo que denomino el *principio monárquico universal*. A la importancia de las razones en favor del sí y a la casi ausencia de réplica directa a éstas, se unen ahora no tanto la debilidad de los argumentos contrarios como el peso de las respuestas a estos últimos. Expuestos en el *Dialogus* III.I, lib. II, cap. ii, se convertirán así en una oportunidad para completar el propio punto de vista, primero desde la presentación de posturas contrarias (modo implícito) y después desde la respuesta a estas posturas (modo explícito). En efecto, el pensamiento surge a menudo no solo como afirmación *pacífica*, fruto de evolución positiva, sino también como rechazo y negación de otras posturas. Las obras más polémicas de Guillermo de Ockham (*Tractatus contra Ioannem XXII* o *Tractatus contra Benedictum XII*) lo muestran con claridad, pero también es el caso de escritos de mucho mayor calado teórico como es el *Dialogus*. Tendremos oportunidad de examinar a continuación hasta qué punto esto es verdad cuando se trata de discutir sobre el gobierno óptimo de la Iglesia.

a) Imposibilidad de elegir al príncipe.— El primer argumento contra la conveniencia de un prelado al frente de toda la comunidad de fieles procede de la dificultad para escoger de manera justa el gobernante oportuno y digno. Entre los fieles hay muchos que son iguales o que no saben ser desiguales en prudencia, virtud y otras cualidades requeridas para ser príncipe. Pero que uno sea cabeza de quienes son semejantes o iguales a él es injusto, luego no conviene a la Iglesia (D III.I, lib. II, cap. ii [790,53ss.]; Ockham cita el libro III de la *Política* de Aristóteles, cap. 15, aunque en realidad se trata del cap. 16).

La *primera respuesta* del maestro supone las tres opiniones principales sobre quién deba gobernar (para su desarrollo vid. *infra* el apartado C de este mismo capítulo, «Las condiciones del pontífice ideal»). La primera opinión, especialmente importante, afirma que solo puede gobernar quien de hecho supere a todos los demás en sabiduría y virtud, y como esto resulta difícil, si no imposible, de ello se deduciría que no puede elegirse a uno solo que principe sobre el resto. Ahora bien, replica Ockham, este punto de vista cuenta con una comunidad en que todos son buenos y carecen de malicia; en tal caso, es cierto que no hay razón para que uno presida a quienes le son iguales o semejantes, pero eso es propio del estado de inocencia, no del actual (cf. D III.I, lib. II, cap. xv [800,4s.]). Como de hecho en nuestra sociedad hay miembros corruptibles, y a veces pueden ser muchos y dotados de la fuerza suficiente para poner en peligro el bien común, habrá que atender a estas circunstancias, incluso poniendo entre paréntesis temporalmente el modo óptimo de proceder. Partiendo de que este ideal es el gobierno de uno solo, el sumo pontífice, en el estado postlapsario pueden ocurrir dos casos.

En *primer lugar*, si la parte mayor y más potente de la comunidad sostiene voluntariamente el gobierno de uno solo, entonces se ha de proceder de esta manera, al menos siempre que se encuentre a alguien digno del oficio (D III.I, lib. II, cap. xv [800,7ss.]). Para Ockham esta situación no será ideal, pero sí deseable para el bien común: se respeta lo que denomino *principio monárquico* y se encarna quizá no en el mejor, pero sí en alguien que sea merecedor y capaz de estar a la cabeza de un pueblo que lo acepta y lo sostiene. Encerrarse en el terreno de los principios y postular como solo digno del principado sobre todos los fieles al mejor de éstos, supondría tales problemas que no parece deseable desde el punto de vista político, es decir, desde la búsqueda

concreta del bien común (¿cómo encontrarlo entre tantos?, ¿cómo estar seguro de que no hay otro superior al escogido?, ¿quién lo buscará?). Por lo demás, ¡tanto mejor si hay alguien ideal y es encumbrado como príncipe de todos! De nuevo se impone el Ockham *realista*, que busca la mejor realización concreta de los grandes principios.

El talante práctico de esta filosofía política se muestra también cuando Ockham piensa en una *segunda posibilidad*. Puede que esa parte mayor y más potente de los fieles, por malicia, no esté dispuesta a sostener a un solo gobernante, de tal manera que, si fuera elegido, se seguirían males tan graves e inevitables que la misma elección de uno semejante a los demás se convertiría en esas circunstancias en un mal. ¿Qué debe hacerse en este segundo caso? Posponer el nombramiento, según la regla que permite un mal menor para evitar uno mayor. «Así, a veces puede diferirse la institución del que principa a causa de la malicia de algunos. Por tanto, por mucho que *regulariter* convenga a toda la comunidad de los fieles que sea elegido para el sumo sacerdocio uno que presida a todos los demás, no obstante, si fuera tanta la malicia de alguna parte de los cristianos que pudiera poner en peligro a toda la cristiandad y no quiera obedecer de ningún modo a un solo sumo sacerdote, entonces no se elegiría a nadie para tal oficio, sino que la elección se diferiría» (D III.I, lib. II, cap. xv [800,17ss.]).

Es tal el acuerdo de fondo con las razones expuestas a favor de la monarquía pontificia universal, que podemos recibir esta opinión como propia de Ockham. Así lo manifiesta en concreto la (palabra) malicia como causa del desarreglo respecto al orden político ideal y, sobre todo, el juego de conceptos *regulariter-in casu*[123]. Todo ello también está presente en el tratamiento ockhamista de la potestad civil, lo que sirve para corroborar que estamos ante su pensamiento personal y que se establece una verdadera correspondencia entre la potestad civil y la potestad espiritual (aunque después pueda distinguirse su especificidad).

Además, este primer argumento contra la idea de un solo pontífice para todos los fieles merece todavía una *segunda respuesta*, en este caso dirigida hacia el texto de Aristóteles citado a favor de la negativa (*Ética*, libro 8; vid. D III.I, lib. II, cap. i [790,22ss.]). Según una manera de proceder

[123] Aunque la expresión *in casu, in casibus*, no esté presente en el texto citado, es claro que de eso se trata: *si se da el caso de que la malicia sea tan grande, entonces*... (frente a la norma general que es elegir un sumo pontífice).

común en Ockham, no contradice directamente la autoridad alegada, sino que introduce las distinciones suficientes (según él presentes en el texto al menos de forma implícita) como para convertir la cita en un argumento más de la propia postura o, al menos, para vaciarla de su capacidad de objeción. En este caso son tres las observaciones que hace al texto de Aristóteles. *Por una parte*, el Filósofo entiende que es injusto que un igual gobierne a los iguales cuando no haya alguna utilidad o necesidad que dicte otra cosa; pero si la hay, entonces es lícito y justo escoger a uno como cabeza de todos los demás, aunque sea igual a ellos (D III.I, lib. II, cap. xv [800,30ss.]). *Por otra parte*, la semejanza entre la comida y el vestido que cada uno necesita y el honor y dignidad que le son debidos no siempre se mantiene, al contrario, lo que es justo en el plano natural-biológico no tiene por qué serlo en el plano político (D III.I, lib. II, cap. xv [800,37ss.]). En términos políticos el criterio de valor es el bien común (por encima del bien y el honor privado), y éste es mejor servido por el gobierno de uno que por el de muchos (D III.I, lib. II, cap. xv [800,47ss.]). Luego el *principio monárquico* permanece inalterado.

b) Inutilidad coercitiva del pontífice.— El segundo argumento contra la conveniencia de un sumo pontífice se refiere como el primero a las cualidades que éste deba reunir, pero ahora no se trata de aquellas que motivan su elección, sino de las que necesita posteriormente en el desempeño de su oficio. Así, este argumento nos llevará hasta una de las cuestiones neurálgicas de toda la filosofía política de Guillermo de Ockham: ¿puede tener el príncipe espiritual alguna potestad temporal? A la vez, mostrará de nuevo la imbricación entre la polémica sobre la pobreza y el núcleo de la filosofía política de Ockham (la concepción de las dos potestades y su articulación).

En efecto, argumenta el maestro[124], entre las funciones que el príncipe de la Iglesia debe desempeñar está la lucha contra las iniquidades

[124] Este argumento puede ser una buena muestra de por qué no puede identificarse sin más al maestro anónimo del *Dialogus* con Guillermo de Ockham. En el pasaje que se estudia a continuación (D III.I, lib. II, cap. ii) este personaje expone un segundo argumento contra la opinión defendida por él mismo en el cap. i y que considero propia de Ockham. Por si fuera poco, será también el maestro quien responda a este argumento en el cap. xxix (siempre del libro II). Aún más, en el mismo argumento puesto en boca del *magister* se funden elementos propios de la filosofía ockhamista (el papa no debe tener potestad temporal *regulariter*) con otros que le son ajenos (convertir al pontífice en una figura inútil).

mediante la coerción de los impíos con penas adecuadas. Ahora bien, el sumo pontífice no puede castigar a los delincuentes (sobre todo si son muchos y dotados de poder) porque carece de la potestad y de las riquezas imprescindibles para ello. Por tanto, alguien así es inútil (no puede llevar a cabo su oficio) y no conviene a la Iglesia (D III.I, lib. II, cap. ii [790,60ss.; 791,2ss.]). Pero, ¿cuál es la razón de esa carencia del príncipe espiritual? La respuesta reenvía en primer lugar al gran escrito ockhamista sobre la pobreza, *Opus nonaginta dierum*. Como ya examinamos en el capítulo 6 (apartado C. 1), Ockham considera que Cristo vivió y enseñó el despojo de toda propiedad y que así lo vivieron y enseñaron a su vez los apóstoles (de ahí, entre otras razones, la posibilidad, la licitud, y el mérito de un uso desprovisto de toda propiedad, tal y como lo entienden y quieren vivirlo los franciscanos). El filósofo anglosajón insiste en su argumentación hasta el punto de abandonar casi el tono teórico, moderado y no violento que predomina en el *Dialogus* (como ejemplo del cambio de tono valga el siguiente pasaje: D III.I, lib. II, cap. ii [791,23ss.]). Si el sumo pontífice tuviese abundantes riquezas surgirían fácilmente entre él y los emperadores, reyes y demás príncipes seculares conflictos y guerras con grave perjuicio del bien común, pues esto es lo que ocurre entre los que siendo ricos participan de muchas cosas comunes (*in multis communicant*) y viven en el mismo lugar (D III.I, lib. II, cap. ii [791,12ss.]). En consecuencia, tanto el poder coercitivo como las riquezas son ajenas a la naturaleza de la potestad espiritual y eso hace inútil elegir un solo príncipe que la desempeñe en todo el mundo.

¿Cómo se responde a esta objeción contra lo que vengo llamando monarquía pontificia universal? En realidad, y aparentemente de forma paradójica, no se trata tanto de una respuesta como de una confirmación, que además nos sitúa en el centro mismo del pensamiento político ockhamista y de su concepción de la potestad espiritual (D III.I, lib. II, cap. xxix [817,50ss.]). Hasta aquí la discusión sobre el gobierno óptimo para la Iglesia se ha mantenido sobre todo en el ámbito de la razón natural y ello ha permitido establecer su paralelo con la forma ideal de gobierno temporal. En un caso y en otro, la monarquía universal es proclamada como régimen ideal a través de un buen número de razones (y de respuestas a los argumentos contrarios). El elemento nuevo de la respuesta es que para descubrir la especificidad del gobierno de los fieles la pluma de Ockham se desplaza al ámbito de la revelación y del

derecho divino, aunque siempre insertándolo en un verdadero conjunto de *filosofía* política.

Y es que, habiendo un *aire de familia* entre ambas potestades, sin embargo, la espiritual tiene una dimensión específica que no permite su plena homologación con la potestad temporal. Esto es determinante en la política de Guillermo de Ockham; de este principio se seguirán consecuencias de enorme repercusión práctica. Si la naturaleza del poder espiritual es diversa a la del poder secular, si los fines concretos (traducción del genérico logro del bien común y evitación del perjuicio) son también distintos, sus instrumentos y sus comportamientos no podrán ser los mismos. La *asimetría* entre ambas potestades está servida.

En efecto, la naturaleza propia de la potestad espiritual es tal que quien la encarna en su más alto grado no necesita poder ni riquezas de índole temporal. Instituida *a solo Deo*, a través de Cristo, se ejerce únicamente en lo que concierne a la ley cristiana, es decir, en los asuntos espirituales. Por eso, al papa no le pertenecen de modo regular los medios de castigo temporales, que corresponden a quien encarna la potestad secular (castigos para cuyo ejercicio sí se precisan poder y riquezas). Esto significa que al príncipe temporal conciernen en principio todos los asuntos no espirituales, incluso cuando afectan a los fieles (¡que, por tanto, no están exentos de la jurisdicción civil en cuanto tales!).

¿Queda entonces el papa *desarmado* frente a los conflictos, que surgirán sin duda también en el ámbito espiritual una vez perdido el estado de inocencia? En realidad no es así. El pensamiento de Ockham no es tan ingenuo como para concebir una sociedad eclesial sin disputas (cf. los argumentos *e*, *f* y *g* a favor de la monarquía pontificia). Su objetivo es que los instrumentos se acomoden a los fines, evitando así el riesgo de trastocar estos últimos cuando aquéllos no les corresponden. En consecuencia, al pontífice solo le incumbe la aplicación de penas espirituales y recibir la obediencia de los súbditos. Por tanto, no se establece una jerarquía doble y paralela, según los sujetos sean o no fieles, sino un doble cauce de asuntos (seculares y espirituales), cada uno de ellos con su propia cabeza. Naturalmente los problemas vendrán enseguida cuando se trate de determinar los casos que corresponden a una y otra jurisdicción; ni en la vida pública (ni en la privada) es posible establecer siempre una línea de demarcación neta entre lo espiritual y lo temporal. A este hecho responde una distinción fundamental que

aquí solo se deja adivinar: así como hay un ámbito que pertenece *regulariter* a cada uno de los dos príncipes, secular y espiritual, hay también un campo de intersección que pueden ejercer circunstancialmente, es decir, *in casu*.

Hasta aquí, pues, la *confirmación* que aporta la propia respuesta al segundo argumento contra la existencia de un sumo pontífice. Pero, ¿no hay entonces *respuesta* en sentido estricto a ese argumento? En realidad, la hay, pero solo de manera implícita (al menos tal y como aparece en la edición de Goldast utilizada aquí). En el capítulo xxix del *Dialogus* III.I, lib. II, se resume de esta manera la objeción contenida en el capítulo ii: «Aquella alegación se funda en que sin riquezas (de las cuales debe carecer la cabeza de los fieles) nadie puede principar sobre súbditos de modo eficaz y útil» (D III.I, lib. II, cap. xxix [817,50s.]). Y puesto que lo inútil no conviene a la Iglesia, de esto concluía el capítulo ii que no debe haber sumo pontífice. Para Ockham, el problema es que este razonamiento está sesgado: puesto que la función del papa no es castigar los crímenes temporales y los crímenes espirituales deben corregirse con distintas herramientas, el pontífice no precisa de poder y riquezas. Por tanto, la carencia de estas cualidades, lejos de convertirle en inútil para la Iglesia, lo hacen más ajustado a ella, a la naturaleza de ésta y al oficio que le es propio dentro de ella (lejos, pues, del abuso de poder, *plenitudo potestatis* pontificia, que según el *Venerabilis Inceptor* es responsable de tantos males). En el orden espiritual hay carencias que devienen beneficios. Ockham, como franciscano, lo sabía bien; Ockham, como filósofo, lo subraya en algunos pasajes fundamentales de su obra.

Para terminar con este segundo argumento contrario a la monarquía pontificia, quisiera *aclarar dónde está la paradoja* a la que me refería más arriba, al comenzar a examinar la respuesta que el *magister* daba a este segundo argumento. Lo que he afirmado hasta aquí implica que el pensamiento propio del filósofo inglés ¡se encuentra tanto en la objeción como en la respuesta! ¿Cómo es posible esto? *Desde el punto de vista formal*, la explicación se halla en la manera misma en que está concebido el *Dialogus*. Al principio de la III Parte (*Prologus* [771,40ss.]), la central para su filosofía política, Ockham establece su modo de proceder a través del diálogo de maestro y discípulo: para mejor servicio de la verdad se expondrán tanto las opiniones que el maestro considera verdaderas como aquellas juzgadas falsas; en consecuencia, unas y

otras (es decir, las que reflejan el pensamiento de Ockham y las que son criticadas por él) se exponen sin correspondencia unívoca con las intervenciones del maestro y del discípulo.

Por otra parte, *desde el punto de vista del contenido*, la paradoja se explica porque Ockham piensa, de acuerdo con la crítica que se hace a la existencia del papa (capítulo ii), que éste ha de carecer de los poderes y riquezas propios de quien castiga al modo secular. Pero igualmente está de acuerdo con la respuesta a esa crítica (capítulo xxix), que precisa y subraya la divergencia entre la potestad espiritual y la potestad secular (primera objeción a la *plenitudo potestatis*). El punto de inflexión se encuentra en las consecuencias que se extraen en cada uno de esos lugares: mientras el capítulo ii concluye que el papado es inútil y entonces carece de justificación (contra el criterio de Ockham), el capítulo xxix, señalando la especificidad del poder espiritual, muestra (con Ockham) que el sumo pontífice es útil, eficaz y conveniente a la Iglesia precisamente cuando carece *regulariter* de unos medios que no le corresponden ni conforme al derecho divino ni conforme a la razón natural (cf. D III.I, lib. II, cap. ii [791,8ss.]) y que suponen un grave riesgo de desvirtuar la naturaleza espiritual de su misión.

c y *d) La aristocracia reúne mayores cualidades.*— Los argumentos tercero y cuarto contra una sola cabeza o príncipe para todos los fieles son análogos a uno de los esgrimidos contra el imperio universal y a favor de la aristocracia (cf. el final del capítulo 8 *supra*). En realidad, esos argumentos pueden considerarse uno solo, pues el razonamiento es prácticamente el mismo aunque desde dos puntos de vista diferentes y complementarios.

El *tercero* insiste en la aptitud o capacidad intelectual del gobernante. Lo más conveniente a la comunidad es ser regida por quien tenga mejor juicio y discernimiento sobre lo que debe procurarse y lo que debe rechazarse. Sin duda, varios podrán hacerlo mejor que uno solo: «De aquí que para los asuntos mayores y más difíciles, cuando sean inminentes, se congregue el concilio general» (D III.I, lib. II, cap. ii [791,54ss.]; cf. Mt 15,14; Hch 15,6; Aristóteles, *Política* III, 13 y 14).

Por su parte, el *cuarto* argumento se fija en la virtud y en la bondad que deben pedirse al príncipe; éste no debe ser corruptible por ninguna causa (D III.I, lib. II, cap. ii [791,57ss.]). Ahora bien, varios son menos corruptibles que uno solo, luego la aristocracia, y no la monarquía, es el gobierno que conviene a la comunidad de los fieles (D III.I, lib. II,

cap. ii [ib.]; cf. Pr 28,3 y 29,2; Aristóteles, *Política* III, 2,8, y 14 —en realidad el capítulo 15 es más importante al respecto, por lo que puede tratarse de un fallo en la cita del *Dialogus*).

La *respuesta* a estos dos argumentos y a cada una de las autoridades vertidas en ellos es común y en lo esencial se fundamenta sobre principios que ya hemos encontrado con anterioridad, sobre todo en el estudio del mejor gobierno temporal. Sin embargo, debe notarse que, de acuerdo con un procedimiento caro a Ockham, no se niegan por completo los argumentos contrarios, no se les priva de todo fundamento, sino que se intenta reducir a cero la fuerza de su conclusión. En este caso, el *magister* admite que cuando se reúnen en concilio general los más sabios (conocimiento) y los mejores (virtud) de toda la cristiandad, su juicio será también más cierto y preferible al de uno o unos pocos que vivan en un solo lugar (D III.I, lib. II, cap. xix [804,21ss.]). Ahora bien, de eso no se podrá deducir que el mejor gobierno para la Iglesia sea la aristocracia. Hay al menos cuatro razones, pertenecientes a distintos ámbitos, para que esto no sea así.

La *primera* de ellas es de índole práctica: el concilio general es un inconveniente para la buena marcha de la comunidad de fieles, pues su convocación es difícil y costosa. Desde este punto de vista no cabe ninguna duda de que el gobierno de uno (o unos pocos) es mucho más útil que el de muchos, en especial si se tiene en cuenta que pueda contar con otros muchos como consejeros, con las ventajas que conlleva y sin los inconvenientes de que todos ellos sean príncipes (D III.I, lib. II, cap. xix [805,36ss.]).

La *segunda* razón, no ajena a la primera, es de especial importancia en la medida que sigue mostrando el carácter práctico, político, *realista*, de Ockham y sobre todo la conexión entre su período filosófico-teológico y su período polémico-político. Cuando el discípulo objeta que si no puede contarse con muchos para el gobierno tampoco para el consejo, el maestro responde: «Cuando basta uno de modo que no necesita ni el consejo ni el favor de otros, no hay que convocar a varios. *Quia frustra fit per plures, quod aeque bene potest fieri per unum.* Pero cuando uno no es suficiente para ver o hacer perfectamente aquello que debe realizarse, entonces conviene llamar a varios para el consejo, para la ayuda o para el favor. Porque como entre varios y en la multitud puede encontrarse la perversidad, también entre varios y entre muchos puede hallarse mayor ciencia, prudencia y bondad» (D III.I, lib. II, cap. xix [805,56ss.]).

Así, encontramos formulado con toda nitidez el principio de economía o *navaja de Ockham* en el centro mismo de la filosofía política del autor. Al menos los grandes principios de su primera etapa parecen pervivir en la segunda; el cambio radical de preocupaciones inmediatas no lo condena a la esquizofrenia intelectual. Pero interesa aquí ante todo la aplicación del principio: el punto de partida, el modelo, sigue siendo la monarquía, también en el ámbito espiritual.

La *tercera* razón que impide el *principio aristocrático* responde en especial al tercer argumento (sobre la aptitud y conocimientos del príncipe). De modo análogo a lo dicho a propósito de la potestad temporal, para contar con la sabiduría de varios o muchos en el gobierno de los pueblos no es necesario que todos sean parte de la cabeza; basta con que sean convocados y escuchados oportunamente. Tal y como aparece en el último texto citado, la labor de los asesores es calificada de tres maneras: aconsejar, auxiliar y favorecer. Así, con las modalidades que estos verbos pueden comprender, es fácil abrazar una amplia gama de necesidades de gobierno (eclesiástico, en este caso) y a la vez salvar los inconvenientes prácticos del concilio general. En los demás casos, bastará el criterio de uno solo[125]. Este razonamiento en pro de que el príncipe gobierne con la ayuda de consejeros siempre y solo

[125] «Saepe etiam pro agendis sufficit deliberatio et iudicium unius solius» (D III.I, lib. II, cap. xix [804, 45]). La *via media* del pensamiento de Ockham puede observarse también en la relación *individuo-comunidad*. No se trata de volverse atrás de su postura nominalista (anti-realista) según la cual solo los singulares tienen cabida en la realidad extra-mental; en este sentido, *la comunidad* no es otra cosa sino el *conjunto de los individuos* por importante que éste sea. Así, por ejemplo, Ockham afirma que una verdad católica debe ser recibida, al menos de forma *implícita*, por toda la Iglesia (vid. OND 32 [OP II, 506,268ss.]), y también defiende que la ortodoxia puede quedar reducida a un solo individuo (incluso una mujer o un niño). Con todo, puede rastrearse en el filósofo inglés una *cierta sospecha hacia la comunidad*. A ello le llevarían principios de orden teórico como el de economía que acaba de citarse, pero también su talante *realista* («melius est nihil agere quam malum facere»: D III.I, lib. II, cap. xix [806,2ss.]; contar con muchos puede ser un verdadero engorro) y sus experiencias personales (como el capítulo franciscano de París que según la voluntad *herética* de Juan XXII depone a Cesena y nombra a Ot como ministro general, mientras unos pocos permanecen en la verdad, a saber, Cesena, Ockham y sus partidarios). En fin, el *Venerabilis Inceptor* no es un individualista a ultranza (cree en las instituciones y en los grupos), pero tampoco es un conciliarista ni un demócrata en sentido propio.

cuando sea indispensable es recurrente en casi todas las respuestas a las autoridades alegadas por los argumentos tercero y cuarto, Aristóteles sobre todo (D III.I, lib. II, cap. xix [804,36.41s.57ss.; 805,5.10.32.40.59]).

Finalmente, la *cuarta* razón contra el gobierno aristocrático se refiere a la virtud como condición necesaria para el gobernante. El argumento *d* contra la monarquía pontificia afirmó que es más fácil la perversión de uno que no de muchos y que, en consecuencia, es mejor el gobierno de muchos (cf. el final del apartado B del capítulo 10, y Aristóteles, *Política* III, 15). Sin embargo, echando mano una vez más de sus conocimientos filosóficos y lógicos, Ockham mostrará que esto no siempre es cierto. El razonamiento es sencillo: si se considera la voluntad de varios de modo sincategoremático, es decir, como un todo, sin atender a las partes, entonces es menos corruptible que la voluntad de uno solo; en efecto, es más fácil que se pervierta uno que muchos *simultáneamente.* No obstante, considerando la voluntad de varios *secundum partem,* es más fácilmente corruptible uno entre muchos gobernantes que uno solo (sobre todo si ha sido elegido conforme a su virtud); pero al corromperse uno afecta a todo el conjunto haciéndolo así indigno para el gobierno (D III.I, lib. II, cap. xix [805,17-28ss.]); el argumento se repite un poco más adelante casi en los mismos términos [líneas 41ss.]). Desde luego, el argumento es reversible a favor de la aristocracia y el maestro del *Dialogus* no pretende otra cosa; sin embargo, su fuerza reside también en la asociación con las otras razones que hasta aquí se han examinado.

¿Qué concluir entonces a propósito del tercer y cuarto argumentos, que proponían la aristocracia como gobierno óptimo para la comunidad de los fieles? Una vez más, la clave se encuentra en el juego *regulariter-in casu.* Éste sirve para establecer una doble distinción. *En primer lugar,* en los textos que acaban de examinarse el maestro insiste en la función que los consejeros deben desarrollar en ocasiones, pero lo hace subrayando que se trata de apoyos para el príncipe, sin que ellos mismos tengan la categoría de cabeza. ¿Para qué un gobierno de muchos, cuando el de uno solo puede contar con todas las ventajas que aporta la sabiduría y prudencia de muchos y ninguno de los inconvenientes? Por tanto, la potestad (eclesiástica) se encarna *regulariter* en el sumo pontífice. Lo importante desde este punto de vista es que el principio monárquico no es alterado ni siquiera cuando en algunos casos se

precisa la ayuda de otros: que el papa sea aconsejado no convierte en aristocracia el gobierno de la Iglesia.

Sin embargo, esto no es todo. Puede sacarse una *segunda consecuencia.* En el párrafo final del capítulo xix (D III.I, lib. II) se produce una inflexión sobre lo que acabo de decir, y también en este caso sirviéndose del juego *regulariter-in casu.* Afirma el maestro: «Aristóteles no pretendió concluir que la aristocracia sea siempre y simplemente mejor y preferible al reino. Cuando la multitud de los que principan en la aristocracia no es pervertible toda ella *secundum se* (en cada uno de los que forman esa multitud) y la prudencia y también la virtud o bondad es mayor en tal multitud que en uno solo, entonces puede ocurrir que sea mejor que muchos principen de modo aristocrático (...). Es peor que uno sea pervertido cuando principa solo que cuando lo hace con otros (...), pues puede hacer *regulariter* males más pequeños y menos numerosos (...). No obstante, a menudo y más comúnmente, y, por tanto, casi *simpliciter*, el reino es mejor que la aristocracia por su utilidad. Y por esto los antiguos razonablemente cambiaban a veces la aristocracia en reino y a veces el reino en aristocracia» (D III.I, lib. II, cap. xix [806,7ss.]; respondiendo a la cita de Aristóteles, *Política* III, 2, 8 y 14, en el cuarto argumento contra la monarquía pontificia).

Aquí ya no se trata solo de consejeros del príncipe, sino de una aristocracia en sentido propio aceptada como una posibilidad real y una realidad conveniente. Es cierto que el reino, la monarquía, sigue siendo como regla el mejor gobierno (*communius, simpliciter melius*), pero la inflexión está hecha cuando se considera *razonable* el cambio de gobierno que realizaban los antiguos según las circunstancias. ¿Qué ha permitido el cambio de perspectiva, la posibilidad de la aristocracia? Si *secundum partem* ésta es más corruptible que la monarquía, desde el punto de vista *sincategoremático* ocurre todo lo contrario: la voluntad de uno solo puede pervertirse con más facilidad, y, por si fuera poco, con mayores peligros para la comunidad que si se tratase de un gobierno aristocrático.

* * *

¿Qué significa esta inflexión? ¿Se desdice Ockham parcialmente de lo que hasta aquí ha mantenido casi sin concesión alguna?, ¿será que en

última instancia el *principio monárquico* de que he estado hablando no es tan radical como parece? La respuesta sería más bien que Ockham, sin apearse de tal principio (claramente ganador en comparación con otros sistemas de gobierno), aprovecha el libro que dedica sobre todo al examen racional de la potestad eclesiástica para mostrar que también la aristocracia pontificia sería razonable desde un punto de vista simplemente teórico (como pudo serlo en el caso de los antiguos). ¿No es al fin un ejercicio racional la reversión del argumento sobre la perversión de la voluntad, tomada ahora de manera sincategoremática y no *secundum partem*? Más aún, la presencia de este párrafo dedicado a la aristocracia al final del capítulo xix ¿no sería una especie de introducción al capítulo xx y siguientes donde se plantea justamente el problema de si conviene a la Iglesia uno o varios gobernantes, afrontado a partir de este momento (y sobre todo en el libro IV del *Dialogus* III.I) desde el punto de vista *racional teológico*?

La palabra última sobre el gobierno de la Iglesia se encontrará en el derecho divino si se quiere atender al carácter específico de la comunidad de fieles, su institución por Jesucristo. Pero, atención, el libro II del *Dialogus* toma este rumbo después de dedicar intensos capítulos al punto de vista racio-natural y entroncando la potestad eclesial nada menos que en la filosofía política de Aristóteles (capítulos iii-viii). Por otra parte, el párrafo al que me refiero, recién citado, ni siquiera pone en términos de estricta igualdad monarquía y aristocracia, dejando a aquélla al menos la ventaja de una cabeza.

C. LAS CONDICIONES DEL PONTÍFICE IDEAL

Tratado hasta aquí el tema de cuál sea el mejor gobierno para los fieles, se trata de ver ahora *quién* puede o debe ser escogido como rector, qué condiciones ha de reunir. Por tanto, se sigue el esquema lógico *qué* y *quién* en el tratamiento de la potestad espiritual como antes respecto a la potestad temporal. Es así tanto un *manual para electores* (qué deben buscar éstos), como un *manual para príncipes* (qué condiciones deben reunir para aspirar a serlo, qué cualidades deben ejercer cuando ya lo son). Sin embargo, esta parte del estudio remitirá con frecuencia a la anterior. En efecto, las cualidades del pontífice plantearán

problemas también sobre *cuántos* deben presidir la Iglesia y, en consecuencia, sobre el régimen que le corresponde *regulariter* e *in casu*.

El maestro del *Dialogus* considera tres posturas ante la pregunta por quién deba gobernar al pueblo cristiano (D III.I, lib. II, cap. xi [798,1ss.]). Según la *primera*, es imprescindible elegir al mejor de todos en sabiduría y virtud. La *segunda*, por su parte, considera la posibilidad de que no pueda encontrarse a ninguno *excelente*; entonces se habrá de elegir a uno simplemente bueno; pero si tampoco se encuentra uno bueno, en ese caso el cargo debe quedar vacante. Por último, la *tercera* opinión se fundamenta en el principio de que mejor es tener una cabeza que ninguna para afirmar que siempre hay que elegir a un príncipe (D III.I, lib. II, cap. xi [798,6ss.]). El problema, como en todo el *Dialogus*, será llegar a conocer cuál es la verdadera opinión de Ockham al respecto.

1. DEBE PRINCIPAR EL MEJOR DE TODOS.— Aceptada la monarquía como el mejor gobierno, ¿no deberá ser encarnada en quien mejor dotado esté por su inteligencia y por su voluntad, por su sabiduría y por su santidad?, ¿no será ése el único que los demás puedan aceptar como cabeza y el único que sea capaz de llevar a cabo con éxito la empresa del bien común? (D III.I, lib. II, cap. xii [798,26ss.]). Parecen preguntas retóricas, donde la respuesta está ya bien dada por adelantado. Sin embargo, el *magister* querrá aportar pruebas, tanto desde la autoridad como desde la razón. Estas últimas interesan de modo especial, puesto que también son justificadas por autoridades (Aristóteles, sobre todo) y además contemplan la posibilidad de que no pueda encontrarse al príncipe ideal (¿qué hacer entonces?).

a) Analogía con el príncipe secular.— Por una parte, no se requiere menos sabiduría y virtud para el gobierno de la Iglesia universal que para el gobierno de un rey temporal sobre sus súbditos, y, por otra, según Aristóteles, no es justo que uno presida a todos los otros si no les excede como exceden los dioses y los héroes a los hombres (D III.I, lib. II, cap. xiii [798,50s.]; Ockham cita Aristóteles, *Política* VII, 13, aunque se trata más bien del libro III, capítulo 15). Por tanto, de manera análoga, el sumo pontífice deberá superar a todos los fieles; lo contrario sería injusto y nada injusto convendrá a la potestad espiritual. Ahora bien, ¿qué hacer cuando esas condiciones no se cumplen? El maestro ofrece esta *primera respuesta:* «Cuando no se encuentren tales (...) entonces no es justo que alguno de ellos principe sobre los otros el resto de su vida, sino que

lo justo será que todos compartan de algún modo el principado. De manera que todos los que son iguales en sabiduría y virtud principen alternativamente, primero unos y después otros (...). Por lo cual, como el papa debe presidir durante toda su vida a los fieles del universo, es injusto que alguien sea elegido papa si se encuentran otros que le son semejantes en sabiduría y en virtud. Por tanto, es injusto que se haga papa a alguien que no supere a todos los fieles en sabiduría y en virtud» (D III.I, lib. II, cap. xiii [798,55ss.]).

Se enfrentan aquí dos perspectivas, cada una con peso diferente. De un lado, la *razón natural* indica esa primera posibilidad cuando son varios *ex aequo* los dignos del gobierno: que se sucedan entre ellos en la tarea. Sin embargo, interviene aquí lo que es específico del gobierno espiritual-eclesiástico, a saber, su institución por Jesucristo; de ahí viene que Pedro y sus sucesores ocupen el pontificado de modo vitalicio. Pero, como esto entra en conflicto directo con lo que teóricamente sería deseable en caso de no encontrar alguien superior a todos los demás, ¿cuál será la solución? No elegir a nadie será preferible a cometer una injusticia (escoger a quien no es suficientemente digno de desempeñar el oficio).

En consecuencia, esta primera razón a favor de un gobernante ideal nos conduce a una situación difícil. Cada vez que no se encuentre el príncipe excelente ¡la Iglesia quedará sin gobierno universal! Así, la postura que podría parecer más de acuerdo con la monarquía pontificia universal, se vuelve de hecho en contra suya, pues nada impide conjeturar que las dificultades para encontrar al cristiano que a todos supere en sabiduría y virtud conduzca a menudo a esa situación de vacío de poder. ¿Y convendrá algo así a la comunidad de los fieles, la misma que debe ser regida por un solo príncipe en todo el mundo? Lo más probable es que no. Veamos, pues, qué salida ofrece el filósofo a este atolladero.

Ockham responde también a la cita de Aristóteles a propósito de la diferencia entre la cabeza y los miembros del cuerpo político (cf. *Política* III, 13). *En primer lugar*, que esta diferencia deba ser tanta como la que hay entre dioses y hombres solo es cierto si se atiende al mérito y dignidad del príncipe más que al bien común, que es lo más importante (D III.I, lib. II, cap. xvii [802,1ss.]). *Además*, la diferencia deberá ser como la de dioses y hombres si se entiende la justicia en términos naturales (entonces el príncipe deberá distinguirse de los súbditos como el padre de los hijos o el marido de la esposa), pero no si se

entiende en términos de derecho positivo. Cuando en una sociedad se encuentran varios iguales en dignidad para el gobierno, como no conviene que todos sean elegidos ni que la comunidad quede sin cabeza, el derecho positivo establecerá quién debe principar sobre sus iguales y si es por un tiempo o de modo vitalicio (D III.I, lib. II, cap. xvii [802,3ss.]). *Por último*, la diferencia mencionada solo será precisa cuando se teme con probabilidad que los otros iguales, en lugar de aceptar el principado de uno como deben y es justo desde el punto de vista del derecho positivo, se rebelen con peligro para el bien común; entonces deberá recurrirse a la justicia natural, según la cual únicamente el superior es digno del gobierno (D III.I, lib. II, cap. xvii [802,44ss.]).

En fin, todo parece apuntar a que debe elegirse a uno como cabeza de la Iglesia (aunque no sea el mejor) antes de que la búsqueda del ideal pueda volverse en contra del bien común. Esto quedará especialmente patente en la segunda postura, pero mientras tanto Ockham ofrecerá otra posibilidad, esta vez del todo innovadora.

b) Superioridad cualitativa del príncipe espiritual.— Este segundo argumento en pro del gobierno de quien exceda a todos los demás difiere apenas del anterior en el punto de partida, pero mucho en la conclusión final. La potestad pontificia es más perfecta que la secular y nadie sería digno de ésta si no superase a los otros en sabiduría y virtud. Por tanto, el papa elegido tiene que preceder a todos tanto en lo uno como en lo otro. Hasta aquí nada novedoso. Pero ¿qué deberá hacerse según este argumento si no se encuentra alguien que reúna esas condiciones?: «Cuando no se encuentre alguien cuya excelencia sea indudable y manifiesta (...), entonces no debe elegirse a nadie como sumo pontífice, sino que deben ser nombrados varios más excelentes que el resto, que rijan a todos los otros mediante la aristocracia» (D III.I, lib. II, cap. xiii [799,17ss.]).

Ésta es la respuesta más peculiar de entre las que se ofrecen al problema de la ausencia de un gobernador ideal, pues si las otras suponen siempre la monarquía[126], ésta propugna su sustitución por la aristocracia

[126] En la argumentación anterior, incluso cuando la monarquía universal deba ponerse entre paréntesis por un tiempo (posible vacante de la sede apostólica), su sustituto es en realidad un conjunto de monarquías particulares, tal y como desde esta óptica pueden concebirse los obispados dispersados por el mundo entero.

al menos temporalmente (*quando non inuenitur*). De nuevo, el esquema *regulariter-in casu* está operante a la hora de explicar cómo se articula el principio monárquico y la posibilidad de una aristocracia pontificia. Antes que la ausencia de gobernador universal postulada por la primera postura cuando no puede encontrarse alguien idóneo en términos absolutos, puede ser preferible un sistema aristocrático. Sin embargo, es probable que estemos aquí más ante una posibilidad que se aventura que ante un proyecto que procura hacerse real (cf. por ejemplo D III.I, lib. II, cap. xvii [803,14ss.], texto claramente contrario a la aristocracia). En cualquier caso, volveremos sobre ello en el capítulo 11.

2. DEBE PRINCIPAR UNO SIMPLEMENTE BUENO.— Conforme al tono *realista* de su obra, Ockham parecerá decir con el refrán castellano que *lo mejor puede ser enemigo de lo bueno*. Si desde el punto de vista ideal, la primera postura es sin duda la más deseable, presenta dificultades difíciles de resolver: ¿cómo deberá buscarse a ese rector óptimo?, ¿quién lo buscará?, ¿qué ocurrirá cuando no sea posible encontrar a quien exceda a todos en conocimiento y virtud?, ¿quedará vacante la sede pontificia en ese caso?, ¿la monarquía será sustituida por una aristocracia eclesiástica?... ¿No se seguirán de aquí mayores inconvenientes y peligros que si se cede de alguna manera respecto al ideal?

Estos interrogantes serán los que den paso a la segunda postura, que, en realidad, no niega la primera: si es posible elegir al mejor de los gobernantes, a aquel que destaca por encima de todos los demás por sus cualidades, eso es lo que debe hacerse (D III.I, lib. II, cap. xvi, respondiendo a las autoridades favorables a la sola elección del más excelente, y D III.I, lib. II, cap. xvii [801,45ss.]; cf. Aristóteles, *Política* III, 18 —en el texto de Goldast figura el libro II en lugar del III que es el correcto). Es más, quien intente impedir la elección del mejor pecará contra el bien común (D III.I, lib. II, cap. xvi [800,62]). Lo más justo *regulariter* es, en consecuencia, que reine quien supera al resto. Sin embargo, la segunda opinión trata de responder al problema puesto por la más que previsible imposibilidad de encontrar a alguien que reúna esas condiciones. Por tanto, ¿qué hacer *in casibus*? La respuesta está bien condensada en este texto, que distingue varios sentidos en la afirmación de principio: «Uno es que se elija a alguien respecto al cual [todos] los otros, buenos y malos, pueden llamarse con razón grey. Otro [sentido] es que deba elegirse a uno respecto al cual, puesto que en la Iglesia

siempre hay malos, éstos puedan llamarse grey. No obstante, no es posible que sea elegido uno respecto al cual los eminentes en sabiduría y virtud puedan decirse grey» (D III.I, lib. II, cap. xvi [801,7ss.]).

En consecuencia, se establecen tres niveles de relación del príncipe con su pueblo para aclarar así qué cualidades deba tener aquél. El *primer nivel* indica algo no poco importante respecto a esta postura, pues adelanta lo que podría ser una objeción de peso: admitir la posibilidad de que alguien gobierne sin ser el mejor no es decir que *cualquiera* pueda gobernar. Si los dos fines fundamentales del poder son la búsqueda del bien común y la persecución del mal y de los malos, el pontífice no podrá estar entre estos últimos, sino sobre ellos (por ejemplo, el papa que es herético ha de abandonar o ser depuesto de su oficio por incompatibilidad manifiesta; al tema de la herejía dedica especialmente Ockham su *De dogmatibus papae Ioannis XXII*). El *segundo nivel* pone al príncipe sobre buenos y malos, significando *buenos* (por contraste con *excellentes* o *eminentes,* de una parte, y con *malos,* de otra) los que son sabios y virtuosos en un término medio. Esto también parece razonable según la segunda postura. Lo que se estima como (casi) imposible es que el príncipe deba destacar aun por encima de los que sobresalen entre todos por su ciencia y su vida buena. En una palabra, no es necesario que el pontífice sea el fiel más excelente, sino que bastará con que sea un buen cristiano; como dice el *magister* en un momento, que sea superior en todo a los malos y a los necios del pueblo (D III.I, lib. II, cap. xvi [801,16s.]).

3. DEBE ELEGIRSE SIEMPRE UN PRÍNCIPE.— Después de exponer los argumentos a favor de la primera postura (ha de gobernar solo quien excede a todos los demás) y sus dificultades, el discípulo pide a su maestro que aplique lo dicho al caso del papa. La respuesta se sitúa en continuidad con la segunda postura y muestra también como ésta no es propiamente contradictoria con la primera: «Si se encuentra algún católico cuya excelencia sea bien conocida ha de ser preferido a toda la comunidad de los fieles (salvo que algo lo impida de manera especial). De modo que si alguien eligiera a otro o lo hubiera anteriormente y fuera menos perfecto, éste debiera ceder [su puesto] por amor del bien común (salvo que alguna razón especial impidiera tal cesión). Ahora bien, si no se encontrase a alguien que excediera [a los demás] de esa manera, debe escogerse a uno entre los iguales. Pues aunque

ello no sea justo desde el derecho natural o divino, no obstante, es justo según el derecho natural que se elija a alguien. Por tanto, como no todos los iguales deben presidir, conviene que si no es razonablemente de otra manera que por la fortaleza, por ésta se escoja a uno entre los iguales. De modo que si alguien se distingue por algún motivo, aunque no sea por sabiduría o por virtud, puede tenerse por algún tiempo como cualidad [para su elección]» (D III.I, lib. II, cap. xvii [803,14ss.]).

El ideal de la excelencia (primera postura) sigue presente también aquí, de manera que si puede elegirse al mejor de los fieles eso es lo que deberá hacerse. Y eso hasta el punto de que, salvo inconvenientes mayores que los ya causados porque no gobierne el mejor, si surge después alguien así debe ser elevado al oficio sustituyendo a quien no llega a su altura y, en consecuencia, no es tan digno ni puede servir tanto al bien común[127]. No obstante, también en este caso se considera la dificultad bien conocida de que pueda no encontrarse alguien perfecto. ¿Qué hacer entonces? El texto citado excluye la ausencia de gobernador universal (*ut aliquis assumatur*). La vacante no puede ser aceptada, al menos como situación regular y por un tiempo prolongado o indefinido, por quien ha defendido la conveniencia de un gobierno universal tanto en el ámbito espiritual como en el temporal. Con todo, Ockham puede prever situaciones en que vaque la sede pontificia (por ejemplo, mientras se elige un nuevo prelado); lo que niega es que se trate de una verdadera solución de recambio (*in casu*) o, mucho menos, que sea una situación ideal (*regulariter*).

El texto que acaba de citarse excluye además otra posibilidad, la aristocrática (*non omnes aequales debent praesse*), considerada como una posible opción en el examen de la postura primera. ¿Qué posibilidad queda entonces? De acuerdo con la segunda postura, elegir a uno de los iguales. Es cierto que esto plantea problemas de justicia natural, pues desde ese punto de vista es injusto que alguien principe sobre otros sin ser verdaderamente superior a ellos. Sin embargo, se introduce en este caso un matiz nuevo: también desde la perspectiva natural

[127] Ésta es una posibilidad que ofrece la *razón natural* según el principio que se formula en esta tercera postura, a saber, que alguien debe ser elegido al frente del pueblo. Más adelante se adoptará el punto de vista de la revelación para explicar y justificar la monarquía universal del pontífice como vitalicia (más allá de la sola razón, pero sin necesaria contradicción con ella). Cf. nuestro capítulo 12.

es justo que alguien presida a los demás, que todos los pueblos tengan una cabeza.

Por esto último, la *exigencia* de escoger a un rector (peculiaridad de la tercera postura) no viene tan solo del derecho positivo, sino también del derecho natural. El criterio para elegir al príncipe debe ser en principio de orden racional (*rationabiliter*), pero si por esta vía no es posible deshacer el *ex aequo*, entonces habrá de acudirse a otros criterios menos racionales, más allá (o más acá) de la sabiduría y de la virtud como valores primeros con que debe contar el príncipe (por ejemplo, la fuerza). Entiéndase bien, Ockham no sustituye esos valores fundamentales, pero ante la imposibilidad de elegir a uno superior a los demás por estos conceptos, hace intervenir otros criterios, siempre secundarios y contingentes.

4. QUÉ DECIR DESDE EL PUNTO DE VISTA REVELADO.— Hasta aquí el examen de las tres posturas, que, aun aplicadas al papa, lo son siempre desde el punto de vista *racional-natural*. Por ello, aunque se ha respondido ya a graves puntos de fricción con lo que conocemos como institución pontificia (la aristocracia o la ausencia de sumo pontífice), queda todavía al menos esa posibilidad de que el papa no lo sea de manera vitalicia (y ello sin una culpa por su parte como la herejía, sino en razón del bien común, a saber, que se encuentre un príncipe mejor). Y es que todavía existe *otro punto de vista*, que hasta ahora solo ha aparecido de manera leve y tangencial. Me refiero al que he llamado *racional-teológico* o, si se prefiere, al papel que juega la revelación divina en la filosofía política de Ockham. Por esta vía se mostrará que el filósofo es más conformista con las instituciones de lo que en principio pudiera parecer (sobre todo si se parte de los párrafos más contundentes de sus escritos polémicos, que, sin embargo, son casi inexistentes en su gran obra política, el *Dialogus* III).

Como buen filósofo cristiano sabe que tiene ante sí dos fuentes de verdad, la razón y la revelación. También en el ámbito de la filosofía política ambas deben ser tenidas en cuenta y, en efecto, vemos cómo desde el examen mismo de los orígenes de la potestad (y de la propiedad) los datos de una y otra fuente se entremezclan. Ahora bien, llegado al terreno más propio de la potestad eclesiástica, Ockham encuentra un elemento específico del que carece la potestad temporal: el papado ha sido instituido de manera directa por Jesucristo. ¿Qué significa esto?,

¿quedará en nada lo reflexionado desde la razón sobre el gobierno, sus formas, las cualidades del príncipe, etc.?, ¿habrá plena conformidad entre el ámbito racional y el ámbito revelado?, ¿la voluntad divina supondrá más bien una modulación de lo que racionalmente es posible? Veámoslo: «Conviene máximamente a toda la congregación de fieles aquel régimen con el que Dios quiso gobernar a su pueblo tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, pues Él es instructor óptimo y sapientísimo de todo régimen virtuoso y útil. Y Dios (...) quiso que todo su pueblo fuera gobernado por uno que fuera gobernador de todos de modo vitalicio, y ello aunque no prevalezca sobre todos los demás en sabiduría y en virtud. (...) Así, no se observa que san Pedro fuera más santo que todos los Apóstoles y el resto de los cristianos ortodoxos. (...) Por tanto, aunque no se encuentre ningún cristiano que exceda a todos los otros en sabiduría y en virtud, debe elegirse a alguien como sumo pontífice que sea prelado de todos los cristianos» (D III.I, lib. II, cap. xiv [799,40ss.]).

Es posible notar que todos los datos más importantes examinados hasta aquí son recogidos desde esta perspectiva. Una vez más, la monarquía pontificia es señalada sin duda como el gobierno que corresponde a toda la Iglesia. Esto es así hasta tal punto que deberá elegirse a uno aunque no sea superior a los demás, y el mejor ejemplo es el de Pedro, el primer papa, designado directamente por Cristo a quien negó tres veces. Por tanto, ni siquiera se trata de un límite que las circunstancias imponen (*in casu*), sino incluso de algo no primordial, que no debe buscarse como criterio (*regulariter*). La monarquía pontificia universal como precepto divino supone también la negación clara de otras posibilidades, al menos si se las pretende considerar a la misma altura o como verdaderas opciones: la inexistencia de sumo pontífice (que dejaría el gobierno de la Iglesia fragmentado en una especie de monarquías particulares que son los obispados) o la coexistencia de varios, es decir, la aristocracia. Se confirma así el rechazo a estas otras posibilidades que previamente surgieron desde el punto de vista racional. Por último, se añade una nota más al papado: no solo se trata de una monarquía de carácter universal, sino que es además vitalicia. En fin, afirmado que no es necesario encontrar al más excelente de los fieles para el gobierno de la Iglesia y determinado también su carácter vitalicio (salvo razones graves para su deposición), no queda ningún

espacio para una sucesión de iguales a la cabeza de la Iglesia o, más simplemente, la sustitución de uno por otro más sabio y virtuoso.

* * *

En consecuencia, al término del examen sobre quién deba ser elegido como cabeza de todos los cristianos y sobre qué cualidades deba gozar, hemos llegado hasta lo específico de la potestad espiritual, su institución divina. De este modo, Ockham determina en todos sus detalles y más allá de la razón (pero no contra ella, sino además de ella) que debe elegirse un papa para toda la Iglesia, que la gobierne de modo vitalicio y que sea sabio y santo, aunque no necesariamente en tal grado que destaque sobre todos los demás fieles. Así lo ha instituido Cristo y esto es lo que como principio (*regulariter*) debe regir en la Iglesia, pues además ello confirma y consagra el dictamen de la razón natural (favorable a la monarquía universal). No obstante, ¿será posible en algún caso transformar este régimen óptimo de gobierno en otro que atienda mejor a las necesidades del momento? El próximo capítulo trata de responder a este interrogante.

11. ¿ES POSIBLE OTRA FORMA DE GOBIERNO EN LA IGLESIA?

El capítulo anterior ha querido mostrar cómo Guillermo de Ockham se inclina por la monarquía universal como mejor gobierno de la Iglesia. Los argumentos que le han conducido a esta postura son ante todo de índole racional, pero finalmente se entrelazan con los datos revelados hasta formar un todo coherente que viene a dar cuenta de la institución del primado del sumo pontífice tal y como la conocemos. También desde este punto de vista se comprueba que el objetivo de Ockham no es transformar de arriba abajo las instituciones propugnando formas alternativas como el conciliarismo. Como criterio, el gobierno óptimo para la Iglesia no es otro que la monarquía, de manera que quedan excluidas otras posibilidades como la ausencia de un príncipe universal para todos los fieles, su sustitución por un modelo monárquico atomizado (cada obispo en su diócesis), la sucesión no vitalicia entre los mejores o la aristocracia.

Sin embargo, la segunda parte del *Dialogus* III.I, libro II, plantea de nuevo la cuestión de si la monarquía pontificia puede ser sustituida en algún momento (*in casu*) por otro régimen de gobierno. Con ello no se pone entre paréntesis todo lo dicho hasta ahora, pues de hecho el primado sigue en pie como el sistema más conveniente para la Iglesia. Pero, ¿por qué Ockham complica en este momento un cuadro que ya había logrado la armonía, postulando un principado sobre el que la razón y la revelación están de acuerdo?, ¿a qué necesidad responde y a dónde quiere conducir?, ¿en verdad se trata solo de una posibilidad que en algún caso hipotético puede satisfacer mejor las necesidades del bien

común eclesial o bien apunta a alguna realidad histórica? Las páginas que siguen tratarán de responder a estos interrogantes después de examinar en qué términos concretos se considera el tema. Para ello no queda más remedio que seguir de cerca una vez más las posturas y los argumentos tal y como son expuestos por el autor, siempre con la dificultad del *método anónimo* escogido por Ockham en el *Dialogus*.

A. MONARQUÍA O ARISTOCRACIA SEGÚN LAS NECESIDADES

A la cuestión propuesta, si puede transformarse el gobierno establecido en la Iglesia, responde Ockham en primer lugar con esta solución: «Permaneciendo la opinión según la cual para algunos y en alguna ocasión es mejor el principado aristocrático y otras veces es preferible el principado real, hay una [opinión] que afirma convenir a la comunidad de fieles la potestad de transmutar el principado aristocrático en el principado de un sumo sacerdote y al revés, según sea la necesidad y la cualidad del tiempo que exige y requiere un principado o el otro» (D III.I, lib. II, cap. xx [806,36ss.]).

Como en el capítulo anterior, el punto de partida sigue siendo *racional-natural* y, por tanto, común con el estudio de la potestad civil. En efecto, al estudiar esta última uno de los posibles sistemas políticos era también la aristocracia (cf. *supra* capítulo 8). Sin embargo, el discípulo plantea su *objeción* justamente desde esta supuesta analogía entre el terreno secular y el terreno espiritual: lo que puede ser legítimo en el primero no tiene por qué serlo en el segundo, puesto que en el gobierno de la Iglesia interviene la revelación divina además de la razón natural. Dios ha instituido de manera inmediata la monarquía pontificia y, por tanto, la voluntad humana no puede transformarla en aristocracia. Por su parte, el *magister* responderá aduciendo diez argumentos en favor de la aristocracia y otras tantas réplicas. Veámoslos.

1. EL GOBIERNO ECLESIAL ES EN PARTE DIVINO Y EN PARTE HUMANO.— Si es cierto que el gobierno de la Iglesia es divino en cuanto ha sido instituido por Cristo, en otros aspectos como quién deba ser elegido, quiénes sean los electores, quién pueda corregir al pontífice, etc., es también humano (de acuerdo con el principio de la encarnación o, si se quiere, con la condición del *homo viator*). En concreto,

correspondería a los fieles decidir si conviene que sean uno o varios los que presidan la Iglesia (D III.I, lib. II, cap. xx [806,47ss.]).

La *respuesta* por su parte distingue entre lo que son estatutos o estructuras humanas y aquello que está divinamente ordenado. Solo lo primero puede transformarse y, en consecuencia, no es lícito actuar contra lo determinado por Cristo al elegir a un papa a la cabeza de la Iglesia. La especificidad del poder pontificio (la institución divina) impediría su cambio, al contrario de lo que puede ser posible en el caso de la potestad temporal (D III.I, lib. II, cap. xxvii [815,62ss.]).

2. UTILIDAD DEL CAMBIO DE GOBIERNO.— El segundo argumento reúne, por una parte, una razón teológica, a saber, que Cristo dio a su Iglesia todo lo necesario para llevar a cabo la labor que le confirió, y, por otra, la analogía entre potestad temporal y potestad espiritual en el sentido de que una y otra tienen el poder bastante para realizar lo que le es más conveniente. Ahora bien, la Iglesia estará mejor provista si tiene la potestad de cambiar un gobierno que ha llegado a ser perjudicial para ella (D III.I, lib. II, cap. xx [806,52ss.]).

La *respuesta* no aportará verdadera solución a la dificultad que plantea el segundo argumento (qué hacer cuando la presidencia de un solo príncipe es perjudicial) ni parece creer del todo en la provisión suficiente por parte de Cristo a su Iglesia a través de la monarquía pontificia. Por si fuera poco, al admitir que en ocasiones sería mejor la presidencia de varios papas que la de uno solo a la vez que considera ilegítima cualquier transformación en este sentido, enfrenta lo que puede ser el bien común desde el punto de vista racional con lo que puede serlo según la ordenación divina (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816,4ss.]).

Desde la analogía observada entre la potestad secular y la potestad eclesiástica, cabe dudar que esta respuesta sea de recibo para Ockham (sobre la analogía, vid. especialmente el capítulo 10 y también el *paréntesis aristotélico* del capítulo 8; cf. D III.I, lib. II, caps. iii-viii). El problema fe-razón se plantea aquí con especial agudeza, pues no se trata ya de que la revelación *module* la razón, sino que más bien la *contradice*. Como hasta el momento una y otra han ido a la par (al postular la monarquía como gobierno ideal tanto en lo temporal como en lo espiritual, por ejemplo en D III.I, lib. II, cap. xx [807,5ss.]), es pensable que Ockham busque algún modo para que la aristocracia sea admisible

también desde el punto de vista revelado si lo es desde la perspectiva racional.

3. ES LEGÍTIMO CAMBIAR LO ONEROSO.— Como es posible rechazar las costumbres onerosas, así también se puede impugnar un gobierno que pierde su utilidad o se convierte en una carga y un perjuicio para la Iglesia. Por tanto, si éste es el caso respecto a la monarquía pontificia, los cristianos deben poder cambiar de sistema. Por su parte, la *respuesta* que presenta el texto parece casar difícilmente con la obra y hasta con la biografía de Ockham: aunque se conviertan en onerosas, las costumbres que son conformes a la ordenación de Cristo no pueden ser desechadas por los cristianos, sino toleradas. Y lo mismo ocurrirá entonces cuando el papa se convierta en oneroso para el pueblo cristiano, *como se obedece a un mal prelado* (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816,10ss.]). Si bien es cierto que no se precisa hasta qué punto o en qué puede ser el príncipe eclesiástico una carga para el pueblo, parece poco probable que ésta sea la verdadera opinión de alguien capaz de enfrentarse a la autoridad de tres pontífices sucesivos y de la mayoría de su propia Orden para defender la verdad. Al contrario, el filósofo inglés aboga por la intervención de la comunidad de cristianos para corregir problemas como la herejía del papa y no tolerarlos de ningún modo (cf. *De dogmatibus papae Ioannis XXII*).

4. LA IGLESIA NO ESTÁ OBLIGADA A LO PÉSIMO.— El cuarto argumento continúa el anterior precisando que la Iglesia no puede estar obligada por completo (*alligari*) y de tal manera que no pueda cambiarlo por un tiempo (*pro tempore*), a un gobierno que puede convertirse en pésimo, como es el caso de la monarquía (aunque sea el sistema óptimo desde el punto de vista natural).

La *respuesta* es también prolongación de la previa. En virtud de la obediencia, los cristianos deberán sujetarse al principado ordenado por Dios, a pesar de que pueda llegar a ser pésimo y, por tanto, inútil, *como se obedece a un prelado pésimo* (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816,14s.]). La obediencia al obispo a toda costa tomada como término de comparación parece chocar de frente con el hecho de que, cuando escribe el *Dialogus* III (hacia 1340), Ockham esté ya firmemente enfrentado no solo con el pontífice, sino también con la autoridad oficial de su Orden.

5. EL GOBIERNO, COMO LAS LEYES, PUEDE CAMBIARSE.— El quinto argumento defiende que como puede transformarse el derecho

cuando se trata de una utilidad evidente, así también podrá mudarse el gobierno de la Iglesia de monarquía en aristocracia cuando parezca más útil, racional y justo, sobre todo teniendo en cuenta que las leyes son más intocables que el gobierno (D III.I, lib. II, cap. xx [807,12s.]).

La única *respuesta* no ofrece nada nuevo. Solo podría transformarse lo instituido por derecho humano, pero no aquello que establece el derecho divino, aunque el cambio sea útil y justo (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816,17ss.]). Por una parte, esto nos remite de nuevo a la cuestión de la analogía entre las dos potestades, espiritual y temporal, y a sus fines. La utilidad, según esta respuesta, parece corresponder *per se* solo al gobierno secular, al instituido por los hombres y para beneficio de los hombres. Ahora bien, en el caso del gobierno eclesiástico pesa tanto la institución divina que ahoga en última instancia la utilidad y el bien común como fines de la potestad (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816,20s.]). La pregunta inmediata desde esta orilla (en que *predomina* la razón natural) es en qué queda entonces la analogía entre ambas potestades, establecida por Ockham también respecto a los fines. Puede ser otro indicio de que estas respuestas contra los argumentos favorables a la aristocracia no son identificables con el pensamiento del autor.

6 y 7. LO PROVISTO PARA EL BIEN NO PUEDE PRODUCIR MAL.— Estos dos argumentos son en realidad variaciones de uno solo que podría formularse así: lo que se provee para utilidad y concordia de un grupo no debe convertirse en pérdida y daño para ese mismo grupo. Dicho con las propias palabras del *magister:* «Lo que se provee para la concordia ha de suprimirse si tiende al perjuicio. Y el principado de un sumo pontífice ha sido provisto para la concordia de todos los fieles, de modo que uno presida al resto para que no se produzca cisma alguno (...). Por tanto, si el principado de un sumo pontífice tiende al perjuicio, esto es, al amor de lo condenado o al principado tiránico o también al cisma peligroso entre los cristianos, como si la parte mayor o más fuerte desde el punto de vista temporal o una parte igual de los cristianos no quisiera de ningún modo sostener el principado de un sumo pontífice, y no obstante quisiera sostener el principado aristocrático (en el que reinan varios simultáneamente de los cuales cualquiera es sumo pontífice, como alguna vez hubo varios emperadores al mismo tiempo) (...): entonces, al menos por un tiempo, ha de suprimirse el principado real de uno sobre sus semejantes y ha de instituirse el principado

aristocrático, al menos hasta que cesen los males, peligros y cosas similares» (D III.I, lib. II, cap. xx [807,25ss.]).

De nuevo estamos en un esquema de pensamiento que, al menos en un tramo, coloca a la potestad eclesiástica en analogía con la potestad temporal y estudia estos problemas desde un punto de vista preferentemente racional. Por eso el fin del gobierno eclesiástico es el bien común y en concreto la unidad. Ésta, por lo demás, tiene también un fuerte significado para la teología y completa así la perspectiva desde la que Ockham contempla al papado. Desde aquí se puede determinar mejor, como hace el texto citado, en qué consiste concretamente el perjuicio, la pérdida o disminución de utilidad del gobierno monárquico pontificio.

Por una parte, en cuanto al gobernante, está la amenaza de que se convierta en un tirano, invirtiendo los fines para los que ha sido instituido; esto anuncia ya lo que será problema central de la Parte VI de este trabajo, a saber, la *plenitudo potestatis* pontificia como abuso y usurpación de poder. *Por otra parte*, se señala también el riesgo de que el príncipe invierta la función que le corresponde tanto desde el punto de vista racional como desde el teológico (la unidad), y se convierta él mismo en causa de división dentro de la Iglesia. *Por último*, puede que los súbditos sean la causa del problema, de manera que si por malicia se oponen con fuerza suficiente al establecimiento de un solo pontífice y optan por varios, habrá que escoger la aristocracia. No se trata entonces de que ésta sea el mejor gobierno ni de que las circunstancias que conducen a ella sean buenas, pero hay que intentar evitar los graves males que para toda la comunidad se seguirían en un caso semejante. ¿A qué males concretos puede referirse el texto? Bien pudiera ser que la tiranía indicara el intento pontificio de sojuzgar al emperador y a los señores temporales, mientras que el cisma apuntase a otros como la incapacidad doctrinal del pontífice (que incluso puede llegar a la herejía). Unas y otras calamidades eran a los ojos de Ockham más frecuentes de lo que podría pensarse. De esta manera se adelanta quizá la respuesta a los porqués surgidos en la introducción de este capítulo. Si el filósofo se plantea cuestiones que ya creíamos superadas sobre el gobierno que más conviene a la comunidad de fieles es seguramente porque la situación que vive la Iglesia puede ser en ocasiones de verdadera urgencia y necesidad. Y según la afirmación clásica, el estado de

necesidad dispensa de la ley (*necessitas legem non habet*). O, como podríamos traducir en términos ockhamistas, puede ser legítimo *in casu* lo que no lo es *regulariter*.

Por último, el séptimo argumento presenta con cierta claridad lo que Ockham parece tener en mente como posible figura histórica. No se trataría del concilio como órgano de gobierno, sino de la elección de varios papas que rigen simultáneamente, de común acuerdo y con igual dignidad, a toda la Iglesia. Inédita en la historia, y nada tradicional en la doctrina, la presencia de esta figura en el *Dialogus* debió suscitar muchas suspicacias y enemistades contra su autor. Sin embargo, las condiciones señaladas para su posible advenimiento permiten afirmar que ni siquiera según Ockham es una situación deseable: junto a la *necessitas* va anudada la temporalidad y contingencia del régimen aristocrático (*ad tempus; quousque... mala*). Es siempre una posibilidad límite e *in casu*, nunca *regulariter*.

¿Qué se *responde* a todo esto, a los argumentos sexto y séptimo a favor de la aristocracia tomados conjuntamente? La réplica subraya que el estado de necesidad está motivado por la malicia, bien de parte del gobernante, bien de parte de los súbditos. En consecuencia, la solución no estará en el cambio de modalidad de gobierno, sino en la corrección de los maliciosos (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816,25ss.]). Ahora bien, ¿qué entiende el *magister* por tal corrección? En especial, ¿prevé la sustitución del príncipe por otro mejor? El texto no responde de manera explícita, pero cabe conjeturar que dependerá del contenido y de la gravedad de cada caso. El punto central de la objeción no es la forma precisa de corregir, sino el mantenimiento de la monarquía como único gobierno conveniente, aun por encima de la posible malicia de unos y otros.

Ahora bien, después de tantos argumentos a favor de la monarquía como se expusieron en el capítulo sobre el mejor gobierno temporal, ¿no estará Ockham más de acuerdo con esta réplica a los argumentos sexto y séptimo que con los argumentos mismos? Quizá pueda distinguirse entre los dos casos previstos en esta discusión. En el *primero* (la malicia del príncipe) es cierto que la monarquía podría subsistir mediante la amonestación o incluso la deposición del príncipe. Salvo poder inmenso del papa, la comunidad de los fieles podrá operar este remedio con un coste mínimo, a saber, solo uno es afectado y se mantiene el gobierno óptimo (la monarquía). Por tanto, Ockham podría estar de

acuerdo en que la crisis se solventara de este modo y que la hipótesis aristocrática fuese innecesaria. Sin embargo, en el *segundo* caso, es decir, la malicia de la mayor parte o de un número significativo de súbditos que se niegan a admitir la monarquía, ¿cómo podrá llevarse a cabo su corrección?, ¿no impondrán de cualquier modo su voluntad, haciéndose temibles por los graves y numerosos males que pueden causar?, ¿no será en ese caso más conveniente para el bien común plegarse a su demanda en favor de la aristocracia hasta que pase el peligro *(quousque praedicta mala seu pericula et consimilia cessent)*? Esto parece lo más probable, de manera que Ockham seguiría considerando la posibilidad aristocrática como solución a las graves circunstancias que pueden acontecer en el seno de la Iglesia.

8. SI CESA LA CAUSA DEBE CESAR EL EFECTO.— El argumento octavo es mucho más breve que los anteriores y se fundamenta en este principio de índole filosófica: si cesa la causa debe cesar también el efecto; y si la causa del régimen monárquico es la utilidad común, cuando ésta no sea satisfecha el principado real deberá desaparecer (D III.I, lib. II, cap. xx [807,36ss.]). Por su parte, la *respuesta* es breve e insatisfactoria: como el principio filosófico del que se parte no siempre es cierto (aunque no se menciona ningún contra-ejemplo), así tampoco puede inferirse con seguridad semejante conclusión política. Con ello, el problema parecería remitido al ámbito de la metafísica, al examen del principio de causalidad, en particular dentro del pensamiento de Guillermo de Ockham. Aunque ello escape a los límites de estas páginas, sí puede hacerse todavía una consideración dentro del ámbito de la filosofía política (sobre la causalidad en Ockham vid., por ejemplo, Adams, *William Ockham*, vol. 2, 741ss.). Aun suponiendo que sea cierto que el efecto no desaparece al cesar la causa, ¿ocurrirá otro tanto en el terreno político? Dicho de otra manera, como hay correspondencia entre la potestad secular y la potestad espiritual, pero ésta es solo parcial, ¿no ocurrirá también que no todo lo propio del ámbito físico es verdadero cuando se habla de los hombres y las comunidades? (Para una diferenciación semejante véase D III.I, lib. II, cap. i [788,47ss.], donde se matiza que la imagen del cuerpo biológico no puede aplicarse del todo a la Iglesia porque éste es un *cuerpo místico*). ¿Tiene razón de ser la potestad que no sirve a los medios para los que ha sido instituida, es decir, el bien común, la evitación del mal y el castigo de los malhechores? La taxonomía

de Aristóteles que Ockham recibe, ¿no introduce un juicio de valor sobre todo por el cumplimiento (o la inversión) de estos fines? Si es así, y *no hay otro remedio*, entonces será coherente que cuando cesa la causa (el bien común) cese el efecto (la monarquía) y se abra la posibilidad de un nuevo sistema de gobierno.

9. RESPETO DE LA VOLUNTAD MAYORITARIA.— Este argumento es el más extenso y complejo y uno de los más interesantes de los que el *Dialogus* propone a favor de la posible aristocracia pontificia. El punto de partida es una afirmación plenamente *democrática* según la cual en la Iglesia ha de observarse la voluntad de la mayor parte. Por tanto, la aristocracia deberá establecerse cuando la mayor parte crea que es más oportuna como sistema de gobierno (D III.I, lib. II, cap. xx [807,40s.]). A diferencia del argumento séptimo, que habla de la mayoría refiriéndose sobre todo a una actuación maliciosa y a una opinión impuesta por la fuerza, aquí se trata de la *voluntad* de la mayor parte como criterio de decisión, entendiendo que la verdad puede estar de su parte y que ella se impondrá por sí misma y no por la fuerza.

Ahora bien, ¿dónde se encontrará la verdad?: ¿en la mayoría o en la minoría? La primera objeción del discípulo se fundamenta en la cualidad como criterio de valor (frente al número), de manera que la parte *mayor* será definida por el peso de sus razones y de su piedad (D III.I, lib. II, cap. xx [807,47s.]; como en el estudio de quién sea más conveniente para el gobierno da la Iglesia en el capítulo anterior, los dos polos son siempre la inteligencia y la voluntad, las razones y las virtudes). ¿No estará Guillermo de Ockham de acuerdo con esta postura, él que durante unos veinte años mantuvo su pensamiento contra la mayoría, a pesar de quedarse cada vez más aislado? Veamos cómo responde el *magister* a la dificultad sobre la mayoría y la minoría: «Aunque no siempre haya que atenerse a la mayor parte, sino a veces a la menor, no obstante siempre ha de seguirse la opinión de la mayor parte si la parte menor no prueba abiertamente lo contrario (...). Por tanto, cuando no pueda probarse que no hay que seguir a la mayor parte, si ésta quisiera cambiar el principado de un sumo pontífice por el principado aristocrático en virtud del bien común, se infiere que en esto hay que atenerse a la mayor parte de los fieles» (D III.I, lib. II, cap. xx [807,54ss.]).

El eje del argumento sigue reposando sobre la presunción de que como criterio (*regulariter*) la mayoría es depositaria de la verdad. Ahora

bien, para precisar su significado convendrá preguntar a qué mayoría se refiere el texto. Se confirman entonces dos calificaciones que ya adelanté: se trata de una parte mayor siempre por referencia a la verdad (no porque pueda imponer su voluntad *manu militari*) y por referencia al bien común (sin malicia o persecución del propio bien que pueda corromper la verdad). De ahí que el problema se establezca en términos de discusión razonable y de categoría moral.

Por otra parte, ¿qué se entiende aquí por minoría? Aunque el texto del argumento noveno no lo indique expresamente, el contexto de los otros argumentos y el hecho de que la actuación de la mayoría sea *pro utilitate commune*, indica que puede tratarse en realidad del papa, del príncipe eclesiástico (y aquellos que le favorezcan), que se arroga la verdad contra el bien común y contra la mayor parte de los cristianos. En una palabra, es una minoría que no puede probar su postura como la más conveniente, pues sencillamente no lo es. Por eso la *minor pars* que Ockham tiene en cuenta aquí no es la suya y la de su grupo, que sí habrían probado *aperte* sus posiciones doctrinales sobre los diferentes temas en discordia (pobreza, visión beatífica, relación entre los poderes secular y eclesiástico[128]). No es que Ockham no se reconociera en minoría (¡era tan obvio!), sino que hace una distinción clave: la prueba, la racionalidad, está de su parte en estos temas (*in casu*), frente a lo que es cierto *regulariter* (la verdad se encuentra en la mayoría). Solo el talante teórico de esta parte del *Dialogus* (junto con el método de exposición, ocultando la propia postura) parecen impedir al autor poner nombres y apellidos a cada uno de esos grupos, minoría y mayoría.

La pregunta por la mayoría y la minoría y su relación con la verdad es el primer quicio de ese argumento noveno ¿Cuál es el otro? La *interpretación de la verdad o de los preceptos divinos*. En efecto, la segunda objeción del discípulo es que se puede probar de modo racional (*rationabiliter*) que la mayoría no tendría justificación para cambiar la monarquía por la aristocracia como gobierno de toda la Iglesia. Lo ordenado por Dios (aquí la monarquía pontificia) prevalece siempre sobre lo

---

[128] Cf. obras como *Allegationes religiosorum virorum*, *Opus nonaginta dierum*, *Epistola ad fratres minores*, *Tractatus contra Ioannem XXII*, *De dogmatibus papae Ioannis XXII*, *Tractatus contra Benedictum XII* o *Compendium errorum papae Ioannis XXII*.

ordenado por los hombres (la aristocracia posible). ¿Cómo responde el maestro a esta objeción tan radicalmente formulada? «Les parece a algunos (*nonnullis*) que, aunque admitamos que Cristo ordenase que un sumo pontífice debía principar a todos los fieles, la Iglesia puede instituir otro principado en favor de la utilidad común. Se prueba porque la necesidad y la utilidad son pares (...). Ahora bien, la necesidad permite actuar contra un precepto divino, incluso expreso, en cosas que no son malas de por sí, sino solo por estar prohibidas. (...) Por tanto, se permite a los fieles instituir otro principado en favor de la utilidad común, al menos por un tiempo» (D III.I, lib. II, cap. xx [808,1ss.]).

Por tanto, la Iglesia puede cambiar la monarquía en aristocracia, aunque Cristo ordenó directamente solo la primera. Sin embargo, el principado de un único pontífice sigue siendo la regla *(regulariter)* y ésta no puede ser abandonada *ad libitum*, sino únicamente *en casos* concretos. La primera condición para la legitimidad del cambio es que el fin perseguido sea siempre el bien o la utilidad común. Pero ¿no es útil también y preferentemente la monarquía pontificia?, ¿cómo y cuándo perderá su utilidad? Este argumento noveno (en especial por medio de las autoridades que cita) añade algo a los anteriores en la determinación de las condiciones necesarias para el cambio: utilidad se hace equivaler a necesidad en el sentido de excepción o emergencia. Así se explica, siguiendo el principio tradicional (*quod non est licitum in lege, necessitas licitum facit*, y otras formulaciones semejantes: D III.I, lib. II, cap. xx [808,12ss.]), que pueda *superarse* la ley sin transgredirla, que se mantenga *regulariter* la monarquía como gobierno óptimo para la Iglesia y que se abra una puerta (quizá pequeña, pero puerta al fin) a la aristocracia en casos extremos. Esto mismo se subraya con una expresión frecuente en el conjunto de los argumentos pro-aristocracia: se trata de instituirla *ad tempus*. Y aunque no se precise, lo más coherente es pensar en el tiempo imprescindible para que la situación de emergencia sea superada; en ese momento, lo normal será retomar la monarquía como gobierno más conveniente.

Así pues, se permite obrar contra la ley, contra los preceptos, pero ¿contra todos ellos? Pueden ponerse entre paréntesis los preceptos de la ley divina, incluso si están expresamente formulados, a condición de

que con ello no se permita lo que es malo por su propia naturaleza, sino solo por el hecho de que Dios lo haya prohibido (de forma directa o indirecta). Ahora bien, el primado o monarquía pontificia ¿a qué tipo de derecho pertenece? No se trata de la ley divina ni de la ley natural (absolutas e intangibles), sino de un mandato positivo y menor en comparación con aquéllas. De ahí la posibilidad de que la monarquía pueda mudarse en aristocracia dentro de la Iglesia. Como precepto de la ley positiva es posible *desobedecerlo* cuando está en juego el bien común y la bienaventuranza última (D III.I, lib. II, cap. xx [808,21ss.]; sobre el precepto *semper sed non pro semper* aplicado a la ley divina, vid. D III.II, lib. I, cap. viii [878,55s.]).

¿Podremos identificar ahora el *nonnullis* que encabeza la última cita literal? Si atendemos al número de autoridades empleadas en este argumento (notable frente al resto) y, sobre todo, a la extensión que le es otorgada, podemos ver que se trata del nudo de los capítulos dedicados al problema de la aristocracia. Si además notamos que también estará presente entre los argumentos a favor de la segunda postura (el no a la permuta *ad tempus* de la monarquía en aristocracia) y que aún se le dedican expresamente dos capítulos (D III.I, lib. II, caps. xxiii-xxiv), siempre en conformidad con lo expuesto hasta aquí, podremos conjeturar que estamos ante la propia opinión de Guillermo de Ockham.

10. LA IGLESIA PUEDE CAMBIAR DE GOBIERNO COMO LOS JUDÍOS.— En el último argumento el maestro alega que la institución por Cristo de un solo papa no es inconveniente para el cambio temporal de tal monarquía por una aristocracia, pues los cristianos tienen al menos tanta potestad para transformar la forma de gobierno como la que tenían los hombres del Antiguo Testamento y éstos podían asumir el gobierno aristocrático (D III.I, lib. II, cap. xx [808,24ss.]; el *magister* cita 1 Cro 24 —la edición de Goldast cita erróneamente el capítulo 44— y Lc 22,66 —Goldast dice Lc 2). La *respuesta* objeta que los ejemplos anticotestamentarios proceden de una inspiración de Dios y de ella cobran la legitimidad, mientras que carecen de ella otros cambios que puedan realizar los hombres en aquello instituido por Dios (D III.I, lib. II, cap. xxvii [816,40s.]). Una vez más, quedamos así remitidos al problema de la ordenación divina y su interpretación, que nos ocupará en el apartado C de este capítulo.

B. NO ES POSIBLE ABANDONAR LA MONARQUÍA PONTIFICIA

La segunda postura sobre la pregunta acerca de la posible permutación de monarquía por aristocracia en caso de utilidad y *ad tempus* es directamente contraria a la anterior. Su argumento fundamental ya ha surgido en el curso de las objeciones contra la primera postura: el primado es una institución divina que no puede modificarse por voluntad humana. Ahora se analiza esta postura en profundidad, a través de siete argumentos y sus respuestas respectivas. A pesar del esfuerzo que supone seguir a Ockham a través de estos pasos (desde luego el *Dialogus* no se parece en nada a un libro de cabecera), creo que merece la pena intentarlo, pues sigue siendo aquí donde surgen las grandes cuestiones (a veces de manera inesperada) y también los matices que construyen las diferencias del pensamiento ockhamista.

1. NO PUEDE CAMBIARSE LA INSTITUCIÓN DE CRISTO.— Según el primer argumento, el discípulo no está por encima del maestro (cf. Mt 10,24), y todos los cristianos son discípulos de Cristo, luego no podrán cambiar la institución por éste de un solo pontífice a la cabeza de todos los cristianos. Este razonamiento, que parece uno entre tantos, merece, sin embargo, una *respuesta* que ocupa todo un capítulo, aunque la mitad sean ejemplos (D III.I, lib. II, cap. xxii; ejemplos como Mt 5,39; Mt 5,34, o Mt 10,9-10). Sobre cualquiera de éstos, precisa el maestro, hay testimonios de transgresión *in casu*, por necesidad. Por tanto, en una situación análoga, también podrán instituirse varios pontífices simultáneamente (D III.I, lib. II, cap. xxii [810,17ss.]; siempre se recalcan como condiciones fundamentales *pro utilitate* y *pro tempore*). Una de esas situaciones puede ser el retraso de la elección del pontífice por alguna causa justificada. Además, también se puede distinguir entre los preceptos de Cristo unos que son más expresos y firmes y otros que lo son menos; en el caso de la sucesión de Pedro, la voluntad del Señor no es tan manifiesta para que siempre presida la Iglesia uno solo. Pero la parte de la respuesta que mayor importancia tiene es una suerte de continuación del argumento noveno a favor del sí a la aristocracia: «La necesidad y la utilidad hacen lícito algo que de otra manera sería ilícito como contrario a la ordenación de Cristo (...). Por razón de necesidad o de utilidad, algo puede ser contrario a su ordenación, es decir, a sus palabras y hechos tal y como suenan *prima facie*. No obstante,

no contra su intención» (D III.I, lib. II, cap. xxii [809,48ss.]; cf. D III.I, lib. II, cap. xxiiii [811,45]).

Es éste el razonamiento que hace lícitos y da sentido a los casos y ejemplos recién mencionados. Por eso, como ya observé respecto al argumento noveno, no se trata propiamente de una transgresión, sino de una *puesta en suspenso*, motivada por la utilidad o necesidad (aquí también consideradas como equivalentes), y que no contradice en verdad el sentido último de lo mandado por Jesucristo.

2. LA ARISTOCRACIA ROMPE LA UNIDAD DE LA IGLESIA.— El argumento siguiente continúa la discusión abierta por la séptima razón favorable al cambio de la monarquía en aristocracia. Como aquél, y aunque sea para concluir de modo opuesto, se fundamenta en la relación entre el papa y la unidad de la Iglesia. Esta relación sería tan estrecha que la pluralidad de pontífices rompería la unidad garantizada por la existencia de uno solo *sub Christo*. Por tanto, quien procura la aristocracia, por potente que sea, se convierte en cismático (D III.I, lib. II, cap. xxi [808,52ss.]). Por tanto, si aquel argumento séptimo trataba de prevenir contra los abusos del único papa proponiendo la aristocracia como vía de solución, ahora por el contrario se pretende que el sumo pontífice es la única garantía para mantener la unidad de la Iglesia, de manera que la aristocracia conducirá inevitablemente al cisma.

Recordando la enorme importancia que Ockham concedió a la unidad (y universalidad) en la discusión sobre el régimen ideal de gobierno, tanto en el ámbito secular como en el espiritual, podremos darnos cuenta de que éste es un elemento clave. Si admitir la aristocracia condujera sin remedio a romper la unidad de la Iglesia, el filósofo renunciaría probablemente a cambiar la monarquía aunque fuese por un tiempo. De ahí que el maestro *responda* a este segundo argumento con especial interés. En primer lugar, disocia el vínculo absoluto establecido entre la presencia de un único pontífice al frente de la Iglesia y la unidad de ésta; cuando, por ejemplo, la sede apostólica está vacante no por ello se pierde la unidad de toda la Iglesia, luego tampoco es necesario que esto ocurra si llega a haber varios pontífices (D III.I, lib. II, cap. xxv [812,60ss.]). La unidad de los cristianos, confesada en el artículo de fe (*credo in*) *unam sanctam ecclesiam catholicam*, no está dada única o preferentemente por la

existencia de un solo papa, sino por otros elementos como la unidad en la fe, en los sacramentos, etc. (cf. Ef 4,3ss.). En el caso de que la aristocracia se hiciese realidad, a esos elementos se añadiría la concordia de los varios pontífices gobernando de modo simultáneo (D III.I, lib. II, cap. xxvi [814,9ss.]).

Ahora bien, la disociación anotada entre monarquía y unidad no es ni mucho menos completa. Como en el resto de la argumentación que estimo propia de Ockham, aquí se marcan las diferencias entre lo que es admitir una posibilidad de solución para un caso extremo y lo que es más conveniente en el curso regular de las cosas. De ahí las condiciones que son precisas para la institución de la aristocracia en sustitución del único pontífice. La primera y fundamental nos es de sobra conocida: el motivo ha de ser la utilidad o necesidad que no es satisfecha o cubierta por la monarquía (como la monarquía sigue siendo el único gobierno óptimo se entiende que es capaz de satisfacer *regulariter* las necesidades que se presentan a la comunidad de los cristianos; cf., por ejemplo, la respuesta a un texto de Cipriano citado en contra, en D III.I, lib. II, cap. xxv [814,14ss.]).

Hay también otras condiciones que deben ser cumplidas por la aristocracia pontificia y que ayudan a completar la figura que Ockham tiene en mente. El caso de Cornelio y Novaciano sirve como ejemplo *a contrario:* los papas que formen la aristocracia deberán mantener la concordia entre ellos (sin pretender cada uno ser el único) y ser todos ellos elegidos de manera legítima por el consenso unánime de los cristianos (D III.I, lib. II, cap. xxv [813, *passim*]). Dadas estas condiciones, entonces la aristocracia pontificia no rompe la unidad de la Iglesia, valor también fundamental para Guillermo de Ockham.

3. LA ARISTOCRACIA ROMPE EL PRINCIPIO APOSTÓLICO.— El tercer argumento se refiere al principio teológico de la apostolicidad. No puede haber obispo o pontífice en sentido verdadero y lícito si no es apostólico, es decir, si no se entronca en la sucesión de obispos en la sede apostólica. Ahora bien, la aristocracia no mantendría este carácter fundamental propio del gobierno eclesiástico y en consecuencia no es de recibo (D III.I, lib. II, cap. xxi [809,1ss.]). ¿Cómo *responde* el maestro (aquí identificable con Ockham) a este razonamiento no poco importante? Una vez más, no intenta negar el principio (la sucesión apostólica como norma del auténtico gobierno eclesiástico), sino

reinterpretar el conjunto del argumento y ello a la luz de las características propias de la posible aristocracia pontificia. Si en caso de necesidad o utilidad, varios pontífices gobernasen la Iglesia al mismo tiempo, de modo unánime, en vistas al bien común y conforme a la voluntad de los fieles, entonces su principado sería apostólico y cualquiera de ellos sería verdadero sucesor de Pedro y vicario de Cristo (D III.I, lib. II, cap. xxvi [814,52ss.]).

4. NI SIQUIERA EL PONTÍFICE PUEDE CAMBIAR EL GOBIERNO.— En cuanto al argumento cuarto, es un buen indicio (una confirmación en realidad) de que en esta segunda postura sobre si puede cambiarse la monarquía en aristocracia solo encontramos el pensamiento de Ockham en las respuestas. En efecto, el punto de partida es ahora la *plenitudo potestatis* del papa, es decir, aquello que es objeto primero del combate ockhamista. Si el pontífice, a pesar de su poder, no puede cambiar el régimen de gobierno existente puesto que forma parte del estado general de la Iglesia (*generale statum Ecclesiae*), entonces ningún cristiano puede transformar su gobierno (D III.I, lib. II, cap. xxi [809,13ss.]). La *respuesta* tiene igualmente su epicentro en el problema de la plenitud de poder, pero en este caso para negarla. En realidad, el argumento previo se lo ha dejado fácil[129]: si el papa no puede realizar cambios *ad libitum* en el gobierno de la Iglesia ¡es porque carece de plenitud de poder! Ahora bien, eso no es todo. Carece de ello *regulariter*, pero dadas las debidas circunstancias (es decir, *in casu*) sí puede introducir innovaciones que no repugnen a la fe y dispensar de lo contenido en la Escritura y en el derecho (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815,11ss.]; sobre la importancia que pueden tener las interpretaciones del pontífice, vid. sobre todo D III.I, lib. II, cap. xxiiii [811,52ss.]).

5. LA ARISTOCRACIA ROMPE EL PRIVILEGIO DE LA IGLESIA DE ROMA.— El quinto argumento es mucho más breve: instaurar la aristocracia en lugar de la monarquía es herético porque suprimiría el privilegio de la Iglesia romana, aunque lo haga una multitud o la mayor parte de los fieles (D III.I, lib. II, cap. xxi [809,19ss.]). La *respuesta*, en

[129] Ockham parece facilitarse a veces el trabajo formulando las tesis contrarias de tal manera que es fácil desmontarlas. Éste puede ser un buen ejemplo, pues la tesis cuarta es débil, ya que contiene en sí misma lo que será la respuesta.

línea con las anteriores, fija la continuidad de la Iglesia por encima del sistema de gobierno vigente en ella. Así, mientras haya causa suficiente, la instauración de una aristocracia pontificia no es herética (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815,23ss.]).

6. UNIDAD DE LA CABEZA.— No mayor importancia tiene el sexto argumento, construido sobre el principio de que no puede haber dos obispos en un obispado, luego tampoco dos o más papas en la sede pontificia; como, por otra parte, no es conveniente carecer de príncipe, entonces debe haber uno y solo uno a la cabeza de toda la Iglesia (D III.I, lib. II, cap. xxi [809,25ss.]). La *respuesta* se centra en la discusión de la parte histórica del argumento, que es de relativo interés aquí una vez que hemos comprobado que Ockham no pretende que la figura propugnada haya tenido lugar en la historia (al menos en lo que al papado se refiere). En cualquier caso, el maestro defiende como muy probable que en el caso de Agustín y Valerio se dio en Hipona un gobierno *simul* de los dos obispos, sin que por ello se transformase el orden eclesial, puesto que fue una situación excepcional, *ex causa* (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815,27ss.]; cf. D III.I, lib. II, cap. xxv [813,20ss.] para la coexistencia de dos obispos en Hipona).

7. LA MONARQUÍA ES MEJOR QUE LA ARISTOCRACIA.— Por fin, el último argumento es también menor y se formula en estos términos: como a nadie le es permitido empeorar la situación de la Iglesia en lo temporal (pero sí mejorarla), así también en lo espiritual; y como la monarquía es mejor que la aristocracia, no se puede cambiar aquélla por ésta como forma de gobierno eclesiástico (D III.I, lib. II, cap. xxi [809,30ss.]). La *respuesta*, nada original ya, puede resumir bien cuál es la consideración y el lugar que Ockham otorga aquí a cada una de esas encarnaciones de la potestad: «Cuando los fieles constituyen varios sumos pontífices por necesidad y utilidad que les mueva e induzca suficientemente [a ello] no deterioran la condición de la Iglesia en cuanto a lo espiritual, sino que la mejoran, pues en tal caso conviene más [el gobierno aristocrático] (...). [Éste] es peor conforme a la naturaleza; no obstante, de algún modo es mejor que el principado real en algunas ocasiones. Como ocurre también que muchas medicinas son en sí mismas peores que los alimentos que corresponden a los sanos y, no obstante, a veces son mejores para algunos enfermos» (D III.I, lib. II, cap. xxvi [815,37ss.]).

C. SÍNTESIS: REGULARITER - IN CASU

Es ahora el momento de volver sobre uno de los quicios de todo lo que acaba de decirse. Ante la pregunta por la legitimidad de la transformación (temporal) de monarquía en aristocracia, el dato revelado es claro para Ockham: Cristo ha establecido a Pedro, y solo a él, a la cabeza de toda la Iglesia y cabe pensar que ésa fue también su voluntad para el futuro de la comunidad de fieles (cf. el capítulo siguiente, «Origen próximo de la potestad eclesiástica»). Por lo demás, ello coincide perfectamente con lo que el estudio racional de la cuestión indica: la monarquía es el gobierno ideal, óptimo, tanto en el ámbito secular como en el espiritual.

Ahora bien, ¿cómo es posible que, sin contradecir lo anterior ni en su aspecto racional-natural ni en su aspecto teológico, Ockham pueda afirmar ahora la legitimidad de la aristocracia como gobierno de toda la Iglesia? Desde el punto de vista preferentemente racional, la respuesta puede encontrarse en las condiciones fijadas para tal caso. La monarquía permanece siempre como la encarnación de la potestad más conveniente, pero, dadas esas ciertas condiciones (que convierten de hecho a la aristocracia en una verdadera excepción, en algo *casual*), el gobierno aristocrático será más conveniente para la Iglesia que el monárquico.

Pero queda aún la otra vertiente, la de la revelación. Si Cristo mismo instituyó el pontificado de uno solo, ¿no tendrán razón aplastante las objeciones que han señalado la intangibilidad de los preceptos divinos por parte del hombre, salvo que Dios mismo intervenga claramente al respecto estableciendo otra cosa? Lo que hoy, si acaso se plantease, se dejaría de buen grado *a los teólogos*, Ockham debía planteárselo sin demora en un contexto bien diferente del nuestro en cuanto al tránsito y relación entre filosofía y teología (ámbito político incluido). De ahí los esfuerzos ya evidenciados por mostrar que los preceptos divinos, en ciertos casos, pueden ser puestos entre paréntesis. Sin embargo, la cuestión es tan importante que merece todavía un tratamiento especial en el *Dialogus* (cf. D III.I, lib. II, caps. xxiii-xxiv), siempre de acuerdo con lo que, a través de los argumentos, hemos descubierto como postura propia de Guillermo de Ockham.

Las dos preguntas fundamentales son entonces *si se pueden* interpretar los preceptos divinos, de manera que sea lícito obrar de manera

diferente a lo que éstos indican *prima facie* y, en segundo lugar, *quién* puede hacerlo así. La tesis es presentada por el discípulo con perfiles netos: «De ningún modo puede irse en contra de la letra de los preceptos de Dios o de Cristo, ni por necesidad ni por utilidad. (...) De igual modo ha de juzgarse sobre cualquier precepto divino y sobre todos ellos (...). Por tanto, todo precepto divino obliga de tal modo que en ningún caso no expreso por Dios o por Cristo puede actuarse contra el precepto divino, ni siquiera por necesidad y utilidad. (...) Más aún, nadie puede actuar contra las palabras de ningún precepto salvo quien tiene la potestad de dispensar o interpretar tal precepto. Pero nadie puede [hacer esto] (...). De ello se concluye que si Cristo ordenó que un solo pontífice presidiera a todos los fieles, de ninguna manera pueden algunos cristianos constituir varios sumos pontífices que gobiernen simultáneamente» (D III.I, lib. II, cap. xxiii [810,52ss.]).

Según esta opinión no hay modo alguno de cambiar lo establecido por Cristo, ni siquiera en caso de necesidad y por un tiempo. Cualquier posibilidad de obrar de manera diferente queda cerrada (salvo que Dios mismo la abra con otra ordenación expresa) y nadie tiene potestad para dispensar o para interpretar los preceptos divinos. En consecuencia, respecto al problema que traemos entre manos, es ilegítimo sin paliativos cambiar la monarquía en una aristocracia pontificia.

¿Quedará entonces en agua de borrajas la posibilidad de interpretar los preceptos divinos, sobre todo los contenidos en la Escritura? (vid. *supra*, pp. 326-7, el primer argumento de la segunda postura —la contraria a que el gobierno de la Iglesia pueda llegar a ser aristocrático—, sobre todo la cita literal de D III.I, lib. II, cap. xxii [809,48ss.]). Al contrario, el *magister* trata aquí la cuestión con mayor amplitud, como para resolverla de una vez por todas (para ello hace alusión a otras partes del *Dialogus* como D I, lib. VI, dedicada a la cuestión de la herejía y, por tanto, también al problema de la interpretación de lo que en la Iglesia puede o no innovarse). La distinción ya realizada entre el sentido que los preceptos divinos tienen *prima facie* y el que tienen según la intención de Cristo (D III.I, lib. II, cap. xxii [809,48ss.]), se completa ahora en términos más técnicos, que explican esa primera distinción y nos llevan hasta la legitimidad de una transformación en el gobierno eclesiástico.

Es cierto, conforme objeta el discípulo, que nadie tiene potestad para dispensar los mandatos divinos, pero ¿qué se entiende por dispensación?

Si se trata de suprimir o transformar *ad libitum* los mandatos divinos, parece claro que los hombres no pueden hacerlo. Ahora bien, según el maestro, el caso es bien diferente cuando dispensar se entiende como interpretación o explicación de preceptos: «Cualquier cristiano no tiene potestad para dispensar contra un precepto de Dios o de Cristo, salvo que se llame dispensación a la interpretación o declaración de derecho. (...) Así puede dispensar el papa del voto y de lo que se hace según el derecho divino y el natural, con tal de que subsista la necesidad o utilidad y la compensabilidad» (D III.I, lib. II, cap. xxiiii [*sic*] [811,19s.]).

Queda así respondida por el *magister* la primera cuestión (si pueden interpretarse los preceptos divinos) y esta vez afirmativamente, frente a la opinión transmitida por el discípulo. Sin embargo, quedan otras dos preguntas sobre la mesa. En primer lugar, puesto que puede interpretarse, ¿cuándo será posible hacerlo?, ¿bajo qué condiciones? Y, tan importante como lo anterior, ¿quién podrá hacerlo?, ¿solo el papa, mencionado expresamente en el último texto citado? Estamos siempre ante preguntas que tras una apariencia quizá simple esconden los grandes problemas que Ockham enfrenta. En efecto, basta con responder a la primera de estas preguntas sin restricciones (es decir, todo derecho puede interpretarse siempre) y a la segunda, por el contrario, con ellas (esto es, solo el papa puede interpretar) para encontrarse de lleno en la posición que el filósofo inglés trata de combatir con todas sus fuerzas, la *plenitudo potestatis* pontificia.

Veamos, pues, cómo, admitiendo un cierto punto de partida común, Ockham se mantiene con coherencia lejos de posturas curialistas. En primer lugar, la interpretación es necesaria únicamente cuando alguien que debe conocer el verdadero sentido de un precepto lo desconoce. Algunas veces el sentido (literal) está tan claro que la interpretación no será legítima y el desconocimiento provendrá seguramente de ignorancia culpable o de malicia; esto es lo que ocurre con los artículos contenidos en el *Símbolo* de la fe (D III.I, lib. II, cap. xxiiii [*sic*] [812,3ss.]). En otros casos, los fieles podrán desvelar el verdadero sentido de los mandatos divinos a través de la razón y de la Sagrada Escritura; la exhortación a la pobreza o la institución de un solo pontífice al frente de la Iglesia se cuentan entre estos últimos (D III.I, lib. II, cap. xxiiii [*sic*] [811,37ss.]). Ahora bien, hay ocasiones en que los preceptos divinos son tan oscuros que nadie puede llegar a calar en su significado último si no

es por una nueva revelación de Dios, que, diríamos, se interprete a sí mismo. En consecuencia, en algunos casos se puede dar la necesidad, la legitimidad y la posibilidad de interpretar las disposiciones divinas.

Por último, ¿quién podrá llevar a cabo la interpretación? En principio, cualquier cristiano que *conozca* a través de las vías referidas los preceptos de que se trate. Sin embargo, entre los fieles hay quienes se dedican a estos menesteres; son los peritos y a ellos les está confiada sobre todo esa tarea. ¿Se encuentra el papa entre ellos? Cabe pensar que así debiera ser. No obstante, pueden hacerse todavía varias observaciones al respecto. Por un lado, el sumo pontífice no es necesaria o primordialmente un teólogo, de manera que tendrá que dejarse aconsejar cuando sea preciso. Por otra parte, si lo es, habrá de interpretar los preceptos divinos conforme lo hacen los demás peritos, de manera que en caso contrario cualquiera que se dé cuenta del error que comete el pontífice debe denunciarlo en público *de necessitate salutis* (D III.I, lib. II, cap. xxiiii [*sic*] 811,59s.]). En tercer lugar, y más importante, de todo esto se deduce que *a priori* su juicio no ha de ser tenido en cuenta de modo especial, sino como otro más a la hora de descubrir, por ejemplo, nuevos sentidos literales de la Escritura (D III.I, lib. II, cap. xxiiii [*sic*] [811,45]), incluso deberá preferirse al suyo el criterio de otros más avisados[130]. Lo que Ockham está diciendo al fin es que la infalibilidad no reposa en el papa (como en ninguna otra persona o institución predeterminada en el seno de la Iglesia)[131]. Cristo ha prometido que la verdad

[130] La relación polémica entre teólogos y pastores no es ni mucho menos nueva. La postura de Ockham aquí es clara (como lo fue en vida, quizá hasta el exceso): el papa debe estar entre aquellos que conocen el sentido verdadero de la Escritura, pero no es forzosamente un perito en la materia (aunque ojalá lo fuera). De ahí que a quienes corresponde interpretar la fe *de oficio* en caso de dificultad es a los teólogos, mientras que el papa no tiene este cometido como primordial. Se entiende bien ahora la queja constante y amarga de Guillermo de Ockham contra Juan XXII, a quien considera, no sin alguna razón, *ignarus* en teología. No se trata tanto de acusar al papa de ignorancia en esa materia como de recriminarle que, a pesar de ello, intervenga de modo temerario en cuestiones que se le escapan y que además ya han podido ser zanjadas por los peritos y por la Iglesia. Los dos ejemplos más graves para Ockham y que con más sentido podían serle reprochados eran la pobreza evangélica y la visión beatífica.

[131] Sobre la cuestión de la infalibilidad, vid. por ejemplo Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350* (en especial «John XXII and the Franciscans», pp. 171-204, y «Anti-papal Infallibility: William of Ockham», pp. 205-37).

no abandonará a la comunidad de los creyentes (cf. D III.I, lib. IV, cap. xxii [865,15ss.], y Mt 28,20), pero no que permanecerá siempre en el sucesor de Pedro, en el concilio o en cualquier otra persona o grupo. Con todo, lo habitual será que los peritos conozcan con autenticidad las verdades de fe y que entre ellos se encuentre el pontífice. Solo en ese caso tiene éste una prerrogativa especial: «Si la interpretación o exposición del papa fuera católica, sin contener ningún error, es de algún modo más auténtica que la interpretación de otro erudito. De aquí que nadie pueda opinar en público lo contrario y sostenerlo a sabiendas, lo cual no es cierto de la misma interpretación si fuera solo de otro erudito» (D III.I, lib. II, cap. xxiiii [811,52ss.]).

Por tanto, únicamente *a posteriori*, cuando se ha verificado que la interpretación pontificia es conforme a la verdad, tiene ésta un valor singular frente a la de los demás peritos. Así, Ockham, enemigo acérrimo del poder excesivo de los papas, capaz de declarar herejes a tres pontífices sucesivos, distingue y valora de manera especial el criterio de quien es cabeza de todos los fieles. El papa entonces queda desarmado de potencia temporal y del poder espiritual *a priori* para discernir siempre la verdad en razón de su oficio, pero cuando lo hace conserva una autoridad efectiva.

* * *

Hemos terminado el apartado anterior reafirmando con Ockham el lugar del sumo pontífice a la cabeza de la Iglesia entera y admitiendo en concreto que le es posible interpretar las disposiciones divinas como perito. Justamente, una de esas disposiciones interpretables es la institución por Cristo de la monarquía pontificia, de manera que queda abierta la posibilidad de que, dadas las condiciones necesarias, el propio papa *dispense* (es decir, interprete) el medio que es más conveniente *regulariter* y dé paso a la aristocracia.

Por todo ello, aún queda en el aire la pregunta que abría este capítulo: ¿por qué Ockham *complica su pensamiento* considerando el cambio de régimen de gobierno, algo inédito en la historia y arriesgado en la doctrina, que sin duda le iba a atraer a él mismo más críticas que beneficios? El sentido final de esta empresa (justificar la posibilidad de una monarquía pontificia, aunque sea *in casu* y de manera temporal) se

encuentra, a mi juicio, en uno de los capítulos finales del *Dialogus* III.I, lib. II. En efecto, hasta aquí la consideración teórica del tema nos ha impedido ver con claridad cuál era el interés, la motivación, las razones últimas que podrían llevar a Ockham a un planteamiento semejante. ¿Por qué poner de alguna manera entre paréntesis la monarquía pontificia que primero ha justificado con todo un cúmulo de argumentos? La respuesta se encuentra en el aludido capítulo xxviii y tiene su explicación en lo que fue la vida de Ockham y el proceso de su pensamiento político y polémico. Cuando estudia por encargo la cuestión de la pobreza evangélica, llega a la conclusión de que Juan XXII es hereje y ello le obligará a afrontar este nuevo tema y a buscar soluciones para un problema que para él distaba de ser puramente teórico (cf. EFM [OP III, 6,9ss.]). ¿Qué hacer cuando se da una situación tan grave como la herejía del papa? En último caso, si no hay otra vía, si es preciso para el bien de la comunidad de fieles, su gobierno puede transformarse en una aristocracia sin que por ello tiemblen los verdaderos fundamentos de la Iglesia.

Así, la primera postura (favorable por completo al cambio de la monarquía por la aristocracia en cuanto las circunstancias lo pidan) y la segunda (de ningún modo puede abandonarse la monarquía pontificia) hallan su síntesis en lo que considero el verdadero pensamiento de Ockham. Más allá de lo que como criterio recomienda la razón natural y preceptúa la revelación divina, el *realismo* del autor (las circunstancias de la Iglesia pueden ser muy graves) lo lleva a poner en marcha lo que podríamos llamar *imaginación política*. La aristocracia cabe entonces como solución de urgencia que no contraría ni al derecho natural ni al derecho divino (ésta es la solución a la que Ockham concede mayor importancia, pero no excluye otras como la institución de un primado en cada parte del mundo sin que haya un superior a todos ellos: D III.I, lib. II, cap. xxviii). En consecuencia, se mezclan en el *Venerabilis Inceptor* la apertura *in casu* a posturas innovadoras, nada tradicionales, problemáticas desde muchos puntos de vista, con la aceptación de que el único gobierno que conviene a la Iglesia *regulariter* es el primado monárquico. De éste me ocuparé en el próximo capítulo.

12. ORIGEN PRÓXIMO DE LA POTESTAD ECLESIÁSTICA

Examinado hasta aquí cuál es el origen remoto de la potestad eclesiástica, y cuál la mejor forma de gobierno y si ésta puede o no cambiarse, es el momento de adentrarnos en el origen inmediato de esta potestad. Éste es el lugar donde puede encontrarse la especificidad del poder religioso: su institución por parte de Cristo conlleva una vertiente teológica específica de la que carece la potestad civil. Si en el origen la dimensión teológica puede ser común a ambas, la diferencia en cuanto a su origen próximo y, sobre todo, respecto a su función, impondrá una diferencia fundamental que Ockham subrayará justamente. Esto le permitirá dibujar con trazos racionales la distinción de ambas potestades, más acá de la colaboración entre ellas.

Dos personas son fundamentales en este capítulo. Por una parte, Cristo, hijo de Dios, hecho hombre para salvarnos y que prolonga su encarnación a través de distintos medios entre los que destaca su *cuerpo*, la Iglesia. Ahora bien, dentro de esta institución, el papa destaca claramente a su cabeza. El problema del poder político medieval no podía plantearse sin contar con el pontificado, que de hecho era el otro gran poder (junto o frente al civil). Así, el segundo protagonista de las páginas siguientes es Pedro. Es cierto que el alcance del poder pontificio dependerá de la potestad misma que Jesucristo desempeñó en cuanto encarnado. Pero más importante aún será determinar cuál fue el papel encargado al primer sumo pontífice por Cristo mismo (y no por las concesiones de terceros o las pretensiones de papas posteriores). Jesucristo, según la teología católica (en cuyo contexto nos encontramos), no dejó

nunca de ser Hijo de Dios y eso podía concederle unas prerrogativas ajenas a cualquier otro hombre. Sin embargo, Pedro es solo un hombre, aunque apóstol designado por el Señor personalmente.

En este sentido, podemos recordar aquí el significado que tenía en la polémica sobre la pobreza preguntarse por la manera en que la habían vivido los apóstoles: esta cuestión, lejos de ser *teórica,* repercutía directamente en la legitimidad (o no) de la pobreza que los franciscanos querían vivir. La mejor medida para las actuales pretensiones políticas pontificias podía encontrarse en el origen, en el examen de la potestad asumida por Pedro de parte de Jesucristo[132]. Dicho de otra manera y para dar paso ya al examen concreto del problema: también aquí, a través de la altura teórica de los textos, anida la preocupación práctica por la vida política tal y como el autor la contemplaba en su tiempo.

La Edad Media vive respecto al papado momentos muy diversos, la crisis del siglo X o los grandes papas como Inocencio III, Gregorio X o Bonifacio VIII. Sin embargo, aunque la polémica de este último con el rey Felipe el Hermoso anuncia ya nuevos tiempos, puede decirse que en general el sumo pontífice es uno de los grandes príncipes de este mundo, con gran influencia no solo en los asuntos espirituales sino también en los temporales. Es cierto que tal cosa seguramente no podrá juzgarse desde la actualidad, acostumbrada, al menos en Occidente, a viviseccionar cualquier ámbito de realidad y de pensamiento (también el político). Sin embargo, muchas voces fueron capaces de manifestarse frente a lo que entendían como extravíos o abusos del papado. Sabemos bien que Guillermo de Ockham está entre estas últimas.

En el libro IV de la tercera parte del *Dialogus,* Ockham afronta el problema desde los orígenes. Es un hecho que los papas pretenden estar al frente de todos los demás obispos, de todos los fieles e incluso

---

[132] En este sentido, Ockham se inscribe entre los muchos que han mirado a los orígenes para encontrar respuestas a los problemas del presente. Con todo, debería distinguirse al respecto una doble actitud: la *cátara,* absolutizando el origen como único puro, incontaminado, y la que llamaré *realista,* que vuelve al momento fundador en lo que tiene de normativo y de aleccionador para el presente, pero sin absolutizarlo; ello le permite a la vez considerar las diferencias a tener en cuenta entre un momento y otro de la historia. Ockham marca sus diferencias con las corrientes espirituales extremas de la Orden (*cátaras* en sentido lato), a las que nunca perteneció.

de toda la cristiandad. Al hacerlo cometen abusos que son del todo reprobables. Pero la pretensión misma de ser cabeza de la Iglesia, sin par *sub Christo*, ¿se legitima por institución de Cristo?

Acostumbrados a la abundancia de posturas consideradas por Ockham en otras partes de su obra, casi sorprende que aquí se limite a las dos respuestas mayores a la pregunta planteada: o bien Pedro fue cabeza por voluntad del Señor que lo instituyó como tal, o bien fue uno entre otros. La primera posibilidad no legitimará toda actuación del pontífice, pero sí lo situará en un lugar de privilegio, con una función del todo especial y una potestad que deberá ser congrua con la importancia de su misión. La segunda posibilidad, por el contrario, relegará al papa a un puesto secundario en la medida en que el origen es normativo; su papel sería *cultural*, adquirido. La fuente de la potestad eclesiástica, condensada de alguna manera en el pontífice, estaría más acá del momento institucional y, con ello, sería también más gratuita. Busquemos, pues, cuál es la opinión de Ockham al respecto.

A. CRISTO NO INSTITUYÓ EL PRIMADO

La primera de las respuestas examinadas es la negativa: Cristo no constituyó de hecho a san Pedro como príncipe y prelado del resto de los apóstoles y de todos los fieles (D III.I, lib. IV, cap. i). El maestro expone seis argumentos para demostrarlo así. Algunos de entre ellos tienen un peso específico especial, y, sin embargo, todos van a ser respondidos al final del libro (y de la parte primera del *Dialogus* III), cuando ya no ha lugar a una discusión posterior y el lector tiene también ante sí numerosas razones a favor de la primacía de Pedro.

1. PEDRO NO TUVO PRIVILEGIO EN EL CARÁCTER SACERDOTAL.— El primero de los seis argumentos toma como base el carácter sacerdotal, a partir del capítulo 22 del evangelio de Lucas, y niega que Cristo haya constituido a un apóstol superior a otro en ese o en cualquier otro aspecto. Para mostrarlo con mayor claridad se pone el ejemplo paradigmático de Pedro y la eucaristía: este apóstol no recibió ningún encargo especial para celebrarla (frente al resto de los apóstoles). En realidad, la prueba es de carácter negativo: queda abierta la posibilidad de que otros textos sí afirmen el puesto primordial de Pedro; desde aquí

se puede probar a lo sumo que su primacía no alcanza a la celebración eucarística. Por tanto, no sorprende que la *respuesta* constate este límite de la prueba y añada un argumento casi *ad hominem*: si el papa es par de los apóstoles e incluso de todos los demás sacerdotes en cuanto a la consagración, sin embargo tiene la potestad de prohibir ésta a cualquiera de ellos siempre que haya causa justa (D III.I, lib. IV, cap. xxv [988bis,12ss.]).

2. PEDRO NO TUVO PRIVILEGIO EN LA MISIÓN.— La segunda prueba insiste en que la misión conferida por Cristo a los apóstoles lo fue de manera indiferente, sin privilegio alguno para Pedro. Cita en este caso Jn 20 (no el capítulo 10 como aparece en la edición de Goldast). Allí el Señor envía a todos y a todos comunica la fuerza de su Espíritu, sin que haya un destinatario privilegiado; y lo mismo ocurre con la *potestas clavium*, el poder de perdonar los pecados. Es cierto que se trata de un texto importante, en que el Señor resucitado manifiesta su *última voluntad* a los discípulos reunidos; es cierto que no hace mención alguna de Pedro, y el silencio podría ser significativo en un momento decisivo como ése. Sin embargo, la contundencia de la *respuesta* no deja lugar a dudas: en aspectos como el perdón de los pecados todos los apóstoles fueron pares con Pedro *ex speciali priuilegio Christi* (D III.I, lib. IV, cap. xxvi [988bis,18]), pero en otros (como la capacidad de enviar de manera especial a quienes el Señor no lo había hecho) es Pedro quien tiene prioridad sobre el resto de los apóstoles. Y el texto de referencia es uno de los fundamentales en toda la disputa sobre esta cuestión: el *pasce oves meas* (Jn 21,15-17).

3. TODOS LOS APÓSTOLES TUVIERON IGUAL DIGNIDAD.— El tercer argumento quiere probar que ningún apóstol fue superior a otro, ni siquiera Pedro, de quien podía alegarse especialmente por algunas palabras que Cristo le dijo en particular o porque era el mayor de entre ellos. Con ayuda de textos de Ga 1 y 2 (y sus glosas), el maestro del *Dialogus* busca resolver la cuestión a través de un paralelo de larga tradición, Pedro y Pablo: uno y otro son igualmente apóstoles, sin que ninguna prerrogativa ponga al primero por encima del segundo. Lo que se ha probado de Pablo (caso a todas luces especial y emblemático), *a fortiori* vale para todos los otros apóstoles (cf. M. de Padua, DP II, *passim*): «Por tanto, Pedro no recibió de Dios inmediatamente ninguna potestad y menos jurisdicción coactiva sobre los otros apóstoles, ni la de

instituirlos en el oficio sacerdotal, ni la de segregarlos o enviarlos al oficio de la predicación. Solo puede concederse razonablemente que él [Pedro] fue primero que los otros en la edad o en el oficio, quizá por el tiempo o por la elección de los apóstoles, que le reverenciaban merecidamente (aunque esta elección no puede convencer a nadie a partir de la Escritura)» (D III.I, lib. IV, cap. i [847,6ss.]).

Por su parte, la *respuesta* del capítulo xxv (siempre en D III.I, lib. IV) admite que los textos de Gálatas colocan en igualdad de condiciones a Pedro y a Pablo en cuanto a la doctrina y a la ordenación como apóstoles por parte de Jesucristo. Sin embargo, que Pedro no sea superior a Pablo en estos dos aspectos no impide que sí lo sea en otros. Por tanto, la prueba no concluye lo pretendido.

4. PEDRO NO SE COMPORTÓ COMO SUPERIOR.— El cuarto argumento contra la superioridad de Pedro sobre el resto de los apóstoles señala la aparente ausencia de signos en el Nuevo Testamento que mostrasen a Pedro comportándose como prelado del resto de los apóstoles. Entre los textos aludidos destaca la glosa de san Agustín a Gálatas 2 negando a primera vista la superioridad de Pedro (D III.I, lib. IV, cap. i [847,36-38]). La *respuesta* del *magister* seguirá en la misma línea ya conocida por los argumentos anteriores: hay aspectos en que Pablo y Pedro son ciertamente iguales, e incluso podría argüirse que el segundo es inferior, puesto que a Pablo se reveló ya el Cristo inmortal, resucitado (D III.I, lib. IV, cap. xxv [988bis,49s.]). En verdad, de los textos aludidos no puede concluirse ni en un sentido ni en otro.

5. LA PREEMINENCIA DE PEDRO ES DE INSTITUCIÓN HUMANA TARDÍA.— La quinta prueba contra la preeminencia del papa sobre toda la Iglesia es de especial importancia. En ella puede rastrearse con claridad la presencia de Marsilio de Padua en la obra de Ockham (¡sin citarlo!) y cuál es la respuesta de este último. Si Pedro fue obispo de Antioquía sin intervención alguna de los demás apóstoles, y lo mismo éstos ocuparon diversos episcopados sin que Pedro tuviera en ello papel alguno, así tampoco los obispos sucesores necesitarán para serlo de la intervención del prelado romano. ¿A qué se debe entonces el hecho histórico de la mediación del llamado sumo pontífice? No hubo intervención del sucesor de Pedro «hasta el tiempo del emperador Constantino, que dio a los obispos y a la Iglesia de los romanos alguna

preeminencia y potestad sobre las otras Iglesias del mundo» (D III.I, lib. IV, cap. i [847,54ss.]; cf. M. de Padua, DP II, xi, 8).

El argumento es inteligente y desde luego ha tenido fortuna en la historia del pensamiento. Según él, Constantino es quien otorga todo el poder coactivo de que luego han disfrutado los pontífices (y del que antes carecían, pues nada parecido fue instituido por Jesucristo). Tal potestad incluía no solo la *sumisión* del emperador y la donación de territorios, sino también aspectos intraeclesiales como el primado. De esta manera, tratándose de una institución humana, todo ello pierde el valor sagrado que podría atribuírsele si procediera de Cristo. Más aún, estando la fuente de tal poder en el emperador, éste es el reconocido como superior en todo lo que comprenda la jurisdicción coactiva, en todo lo que se refiera al poder secular.

¿Qué *responde* Ockham a esta opinión? Podremos observarlo más adelante, a través del peso que tiene la argumentación a favor del primado de Pedro y sus sucesores. Baste por ahora con señalar que no acepta el argumento y sigue insistiendo sobre la falta de pruebas para negar que Pablo estuviera sujeto a Pedro (como prelado, no en otros aspectos).

6. SENTIDO DEL APELATIVO «PRÍNCIPE DE LOS APÓSTOLES».— Por último, un sexto razonamiento contesta la denominación aplicada a Pedro desde antiguo, *príncipe de los apóstoles*. ¿Cómo sería esto posible sino por una verdadera primacía? En realidad se trata de un sentido lato e impropio del término *princeps*. Indica que era el de mayor edad entre los apóstoles, que fue el primero en confesar la divinidad de Cristo, que fue más ferviente y constante en la fe, o que tuvo más relación con el Señor, pero nada más. Pretender derivar de ahí una verdadera superioridad contradiría numerosos textos neotestamentarios, que abogan por una verdadera igualdad entre todos los discípulos (cf. Mt 20,25-27; Lc 22,24ss., o Mt 23,8; con frecuencia las citas no se corresponden a los textos referidos, al menos tal y como nos ha llegado el *Dialogus* en la edición de Goldast). La *respuesta*, cerrando el tratado primero del *Dialogus* III, se sirve de dos distinciones para dejar abierta la posibilidad del primado del sumo pontífice: la Escritura no registra todo lo que los apóstoles hicieron o dijeron y, aunque conste en ella que Pedro se comportó como un igual, ello no implica necesariamente que careciese de primacía sobre el resto, sino, más bien, que tomaba el ejemplo de Jesús haciéndose siervo de todos.

B. CRISTO SÍ INSTITUYÓ EL PRIMADO

Hasta aquí, examinando las razones *contrarias*, el balance se inclinaría, sin embargo, por la aceptación del primado, aunque tímidamente; se trata más bien de una cuestión abierta (hacia el sí), lejos del no concluyente de un Marsilio de Padua. Veamos ahora qué encontramos en los argumentos *a favor*. Un primer indicio (que ya otras veces hemos encontrado y utilizado para descubrir la verdadera opinión de Ockham en esta magna obra): el desarrollo y extensión de esta parte, que ocupa veinticuatro capítulos frente a solo dos dedicados por entero a combatir la primacía de Pedro y sus sucesores.

1. JUAN 21,15-17.— El argumento primero y fundamental a favor del primado es el texto de Jn 21 «apacienta mis ovejas». Otras citas (y con frecuencia sus glosas) aparecerán en la discusión, pero ninguna con la fuerza de ésta. Ahora bien, antes de seguir adelante, habrá de notarse una intervención importante del discípulo en esta parte del texto en que casi todo lo dice el maestro. Casi al azar, el primero responde de esta manera a la afirmación del primado hecha a partir de Jn 21: «De esto, que se lee tanto en las crónicas auténticas como en los escritos de los santos padres (de los cuales hay algunas sentencias en los decretos), me parece que para todos los cristianos (sobre todo los obedientes a la Iglesia romana) será comúnmente aceptado que san Pedro fue instituido por Cristo cabeza y príncipe de todos los fieles. No obstante, tal afirmación se ha impugnado en estos tiempos y se han contestado seriamente los motivos [a su favor] fundados en la Escritura divina. Por tanto, como a mí y a otros se nos ha dado la ocasión de considerar con más sutilidad si los antiguos se equivocaron en esto, recitaré íntegramente, sin truncarlos, los motivos precedentes con las respuestas de los modernos (de las cuales te propongo discutir con diligencia), y entonces dirás de qué modo puedan considerarse, si como verdaderas y reales o como aparentes y sofísticas» (D III.I, lib. IV, cap. iii [848,60ss.]).

Es cierto que formalmente el discípulo deja abierta la posibilidad de que las cosas no sean como él las ve, pero es manifiesto el peso argumentativo que en su opinión le asiste (la Biblia y la tradición entera[133]).

[133] Aunque pudiera alegarse un deje de ironía (*praesertim obedientium Romanae Ecclesiae*), es importante la apreciación de que el primado ha sido

Más importante aún, el maestro no manifiesta desacuerdo con el panorama que se le acaba de presentar, esto es, el primado como una verdad negada *en estos tiempos* por parte de *los modernos*. Lo que expondrá a continuación será, por tanto, siguiendo la súplica del discípulo, la opinión de esos autores. ¿Se identifica Ockham con ellos? Nada parece apuntarlo así si atendemos a la amplitud de la refutación que tendrá lugar en los capítulos siguientes de este libro IV (siempre en el *Dialogus* III.I). ¿De quién se trata entonces? Veamos *cómo se caracteriza esa opinión moderna* para poder luego responder.

De Jn 21,17 se sigue en efecto que Pedro fue nombrado pastor de las ovejas, pero no que estuviera al frente de los apóstoles ni que éstos fueran menos pastores que él. ¿Por qué entonces se dirige Cristo solo a Pedro al decir *pasce oves meas*? Además de los motivos ya aludidos anteriormente (Pedro era mayor que los otros o de fe más ferviente o de amor más intenso), aparecen aquí otros: la sinécdoque (hablando a Pedro se dirige en realidad a todos los apóstoles), la consideración de Cristo hacia su discípulo para que éste no fuera relegado debido a su triple negación anterior, el ejemplo para la Iglesia futura de quiénes debían ser elegidos (cf. M. de Padua, DP II, xxviii, 9), o el reparto de la tarea evangelizadora (Pedro se ocuparía de los judíos mientras que, por ejemplo, Pablo lo haría de los gentiles). Por tanto, nada puede trastocar la igualdad fundamental de todos los apóstoles, sin excepción: «Por tanto, se dice que Cristo no dio inmediatamente a Pedro ninguna autoridad esencial (que éstos llaman sacerdotal) ni ninguna autoridad o excelencia pastoral sobre los otros apóstoles» (D III.I, lib. IV, cap. iii [849,62ss.]).

En consecuencia, lo que podía imaginarse como una larga enumeración de razones a favor de la primacía pontificia, se convierte ante todo, partiendo del *pasce oves meas*, en una cuestión polémica (aunque de alto rango teórico, lejos del panfleto). *¿Qué decir de estos argumentos modernos?*

a) Sobre la sinécdoque.— En primer lugar, el *Dialogus* expone varios razonamientos menores en torno a la sinécdoque. Se admite que Cristo

aceptado por el conjunto de los cristianos (*omnium Christianorum*). En efecto, uno de los criterios fundamentales en Ockham para aceptar algo como verdad católica es que sea recibido, al menos implícitamente, por el universo de los cristianos. Cf. D III.I, lib. IV, cap. xxii (865,15ss.).

utilizó a veces esa forma de hablar, pero solo cuando se daba la misma *ratio* en uno que en otros (Mc 13,37 —la edición de Goldast lee Mt 13; [952,36]—; ésta es una de las citas empleadas por Marsilio de Padua para probar que Pedro no tuvo primacía alguna: DP II, xxviii, 7). No obstante, éste no es el caso de Jn 21,17, como tampoco ocurre así cuando el Señor dice a Pedro que eche las redes al mar o que le siga (cf. Jn 21,6 y Mt 4,18,22). También es cierto que los otros apóstoles fueron instituidos con independencia del hijo del Zebedeo, por Cristo mismo, y con una autoridad y dignidad que permanecen intangibles aunque se admita el primado (D III.I, lib. IV, cap. v [852]). Ahora bien, cuando le encarga el pastoreo de las ovejas, se dirige a Pedro en particular (no en representación de otros —D III.I, lib. IV, cap. iv [850,32s.]), y le está confiriendo una autoridad peculiar, primacial o principal sobre el resto de los apóstoles (D III.I, lib. IV, cap. vi [853,16s.]). Para confirmar todo ello, el *magister* acude al derecho y a la autoridad de santos padres y papas en el mismo sentido (D III.I, lib. IV, cap. iv [851s.]).

Sin embargo, es otra parte de esta refutación la que aquí puede interesar más, pues contribuye especialmente a identificar al autor que Ockham enfrenta en estas páginas. El maestro se pregunta entonces a quién se refiere el *pasce oves meas* si no se trata solo de Pedro. Primero, no puede tratarse de todos los cristianos, pues entonces cualquiera sería pastor de la Iglesia (algo absurdo). Segundo, podían ser los apóstoles y todos los presbíteros, pero tampoco esto es posible porque «dicen que estas palabras se dirigían a san Pedro en persona de todos los apóstoles, sin hacer mención alguna de los otros presbíteros» (D III.I, lib. IV, cap. iv [850,49ss.]). Tercero, tampoco se trataría solo de los apóstoles, pues «entonces se daría alguna autoridad a san Pedro y al resto de los apóstoles sobre los otros presbíteros, lo que éstos niegan» (ib. [850,51ss.]). Por último, puede pensarse que Cristo se dirigía a cuantos estaban presentes en ese momento con él y con Pedro; sin embargo, de aquí se seguiría el absurdo de que ni siquiera todos los apóstoles eran iguales, pues no todos estaban allí. En conclusión, la única posibilidad abierta es que Jesucristo se dirigió a Pedro en particular, de manera privilegiada.

Por tanto, el *diálogo* con los modernos a que el discípulo ha invitado sigue aquí plenamente vigente, tal y como muestran las últimas citas textuales (cf. D III.I, lib. IV, cap. iii [849,60ss.]). ¿De quién pueden ser

las opiniones referidas por el *magister*, es decir, el autor o autores que no mencionan a los presbíteros como destinatarios al examinar el *pasce oves meas* y que no distinguen entre la potestad de los obispos y la de los presbíteros? Es más, ¿quién es el que niega el primado fundándose no solo en el tropo de la sinécdoque, sino también en su reinterpretación, entendiendo que las palabras dirigidas a Pedro lo fueron únicamente en razón de su mayor edad, de su amor ardiente, etc.? Sin duda alguna, confirmando lo que ya había adelantado en el examen del quinto y sexto argumentos contrarios al primado, se trata aquí de Marsilio de Padua. Ockham copia casi de manera literal varios párrafos de la II parte del *Defensor pacis* para ilustrar la citada opinión de los modernos. Una vez más, el libro IV del *Dialogus* III.I confirma la distancia que existe entre el italiano y el inglés[134].

b) Mateo 28,19-20.— Aclarado quién es el interlocutor de Guillermo de Ockham al discutir sobre el primado (es decir, de la encarnación primera de la potestad eclesiástica), y examinada ya una primera objeción contra la lectura tradicional de Jn 21,17, podemos continuar con las más importantes del resto. En segundo lugar, el maestro retoma el pasaje de Mt 28 en que Jesús resucitado envía a sus discípulos. En realidad está enviando a todos y no solo a aquellos que contemplaban la aparición. Sin embargo, contra la opinión de Marsilio de Padua, no demuestra que todos tuvieran igual autoridad, sino que todos participaban por igual de la misión de enseñar, pues fueron enviados de manera inmediata por Cristo (no mediatamente a través de Pedro). Es cierto, por otra parte, que tampoco se demuestra aquí que Simón fuera superior al resto. Por eso, el *pasce oves meas* puede ser leído como primacial sin contradecir otros versículos como los finales de Mateo. Más bien son complementarios: lo que aquí se dice para todos se completa con las dimensiones particulares de la vocación de Pedro (cf. D III.I, lib. IV, cap. vi [853,25ss.]).

---

134 El texto de Marsilio de Padua al que me refiero es DP II, xxviii, 8-9. El de Ockham, D III.I, lib. IV, cap. iii (849,4ss.) En el pasaje del *Defensor pacis* aparecen todas las razones mencionadas que Ockham atribuye a los *moderni* contra la interpretación primacial de Jn 21,17. Por otra parte, esos argumentos aparecen una y otra vez en DP (vid. por ejemplo, DP II, xvi, 10). Sobre la consideración marsiliana del epíscopo y el presbítero, vid. sobre todo DP II, xv.

c) Mateo 23,8.— En tercer lugar, se responde a otro texto de la Escritura, también citado por Marsilio: la prohibición en Mt 23 de llamar a nadie maestro (cf. DP II, xxviii, 6). ¿Cómo es posible todavía considerar a Pedro superior a los otros apóstoles tras el carácter absoluto de ese precepto? Ockham ofrece aquí varias respuestas, como si algunas no le convenciesen del todo o, mejor aún, buscara una réplica contundente gracias a los diversos puntos de vista afrontados. Se señala primero que el veto aludido tuvo lugar antes de la pasión, es decir, antes de instituir la prelatura de Pedro y cuando solo había una cabeza, Cristo mismo. Otra interpretación correcta puede ser que, aun teniendo en cuenta el primado, lo que prohíbe Mt 23 es sustituir al Padre o al Hijo por alguien de carne y hueso, y esto salva mejor el carácter absoluto del precepto (D III.I, lib. IV, cap. vi [853,52ss.]). Más todavía, tercera respuesta, la lectura *moderna* del pasaje no se sostiene, es contradictoria; como Cristo se dirige allí a todos y de manera absoluta (cf. Mt 23,1), quedaría excluido para siempre y para todos recibir o constituir a alguien como superior. Entonces, contra lo que admite Marsilio (DP II, xvi, 12, o bien DP II, xxii, 14), no cabría siquiera la posibilidad de que los apóstoles eligieran a Pedro como su superior (ni de que lo hicieran los sucesores con el obispo de Roma o con otro). Además, el testimonio de la Escritura nos permite conocer que entre los discípulos se llamaban *maestro* (por ejemplo en 1 Tm 2,7 o en 2 Tm 1,11), siendo así que no cabe esperar que desobedeciesen un mandamiento tan claro de Jesucristo. «Por tanto, conviene buscar una forma diferente de entender las palabras prometidas [*sic*] de Cristo. Para evidencia de lo cual se hace notar que Cristo dijo todas aquellas palabras (...) a causa de los fariseos y escribas, que ambicionaban dignidades y honores, amaban con vehemencia las glorias inútiles y que hacían todo por estas causas. (...) [Cristo] no impuso igual autoridad a sus discípulos ni tampoco les prohibió toda superioridad, sino que les quiso inducir a la humildad y disuadir de la ambición y de la vanagloria prohibiendo o aconsejando que no mostrasen su magisterio fuera del caso de necesidad (que también incluye la utilidad)» (D III.I, lib. IV, cap. vii [854,52ss.]).

2. MATEO 16,15-19.— Si el primer eje de la discusión a favor del primado ha sido Jn 21,17 (siguiendo con ello una larga tradición), otro texto neotestamentario es también argumento principal. Se trata en este

caso de Mt 16: Cristo cambia el nombre de Simón (*Petrus*), asegura que edificará su Iglesia sobre tal piedra (*petra*) y le confía las llaves del Reino de los cielos. Por su parte, Marsilio de Padua (DP II, iii, 2) cita Mt 16 en primer lugar entre los argumentos contrarios a su postura, aunque se refiere directamente al célebre pasaje de las llaves: *et tibi dabo claves regni caelorum* (Mt 16,19).

Como ya ocurrió cuando el maestro propuso como prueba del primado Jn 21,17, también ahora el discípulo introduce inmediatamente objeciones, convirtiendo así la demostración en una polémica que a la vez complica y enriquece aquélla. En efecto, el capítulo xii presenta nueve dificultades contra la interpretación primacial de Mt 16 (D III.I, lib. IV, cap. xii). De ellas, algunas ya nos son conocidas, pues se han presentado también contra Jn 21,17. Como allí, no cabe dudar de que Ockham se identifica con la posición tomada por el *magister*. Así lo indican el peso de la argumentación de este último y también algunas frases significativas que destacan dentro de la objetividad del texto, *traicionando* la intención de su autor (cf. D III.I, lib. IV, cap. xiii [859,10ss.]). Pero entonces, ¿debe entenderse que el adversario principal sigue siendo Marsilio de Padua? Así es. De igual manera que el capítulo iii (en respuesta a Jn 21,17) es casi una cita literal de un pasaje marsiliano, el capítulo xii de este mismo libro IV lo es de otra parte del *Defensor pacis* (DP II, xxviii, 5 y 6). Ockham está enfrentando ante todo y sobre todo al que seguramente es su contemporáneo italiano más radical[135].

Aclarados tales aspectos, volvamos ahora a las objeciones de que es portavoz el discípulo y a las respuestas que el maestro ofrece (de parte de Ockham en este caso). *Causa brevitatis*, no seguiré al autor por cada una de ellas, sino por las cuatro principales.

[135] Es éste seguramente uno de los lugares donde mejor pueden comprobarse las diferencias entre un autor y el otro. Marsilio, que dedica la mayor parte de su *Defensor pacis* (la segunda) al tratamiento de la potestad eclesiástica, tiene acuse de recibo en el primer tratado de la parte más *política* de la mayor obra de Ockham, el *Dialogus*. Eso sí, es un recibo enormemente crítico y pormenorizado, con afán de no dejar salida posible. El inglés, de cuyo pensamiento político es eje la censura de la *plenitudo potestatis*, tiene el coraje intelectual (seguramente también vital, dado el lugar donde vivía) de no aceptar lo que considera irrazonable desde la filosofía y la teología. Así, quizá pueden verse con mayor claridad las relaciones no solo entre Ockham y el paduano, sino entre cada uno de éstos y Luis de Baviera.

a) Sobre la igualdad de todos los apóstoles.— La primera de las objeciones del discípulo es en realidad variante de una razón muy querida de Marsilio de Padua (la igualdad fundamental de todos los apóstoles): por institución divina solo hay una cabeza de la Iglesia y no es Pedro ni ningún apóstol u otro hombre cualquiera, sino Cristo mismo. Sin embargo, responderá Ockham, esto no es compatible con testimonios tan claros de la Escritura como Ap 21,24, y otros muchos tomados de santos padres (a quienes cita literalmente). Tres ejemplos merecen atención especial: el papa Anacleto (sobre todo, dada su proximidad al período apostólico), el también papa Marcelo y Cipriano (de hecho el capítulo xviii de D III.I, lib. IV [861-2] es casi por entero una cita; cf. los capítulos xv, xvi, xxii). Todos los autores mencionados coinciden en interpretar el *tu es Petrus* como la concesión a Pedro de una potestad que los demás apóstoles, siéndolo en plenitud, no gozaban. Esa potestad es la de ser cabeza suya y de toda la Iglesia, es decir, el primado.

Las pruebas *contra esta primera objeción* presentan un problema más general: qué autores y escrituras deben ser creídos. El *Venerabilis Inceptor* presta en este momento especial atención a tal interrogante, quizá porque se da cuenta de la debilidad de Mt 16 para probar por sí solo el primado. Sus razonamientos al respecto son eco del libro III del *Dialogus* III, enteramente consagrado a la cuestión (a la vez, puede considerarse que ese libro III es cumplida respuesta a textos como el de Marsilio de Padua en DP II, xix, intitulado «De algo previo a la determinación de la autoridad y del primado ya dicho, o sea, a qué palabra dicha o escrita de la verdad haya que prestar asentimiento de fe y confesión de necesidad de salud eterna»). Si no es indispensable asentir a lo que se nos dice sobre cuestiones de ciencia (aunque provenga de hombres fidedignos), sin embargo, dice el maestro, sería temerario no prestarles oídos y contradecirlos cuando no hay ninguna prueba infalible (en la Escritura) que dirima el problema[136]. Lo sería más aún en este

[136] De nuevo, un tono más subido de lo que es costumbre en el *Dialogus* es indicio fehaciente de cuál es la opinión del autor: D III.I, lib. IV, cap. xiii. En el trasfondo está la distinción entre cuestiones de ciencia o pericia (saber teórico) y cuestiones de hecho (conocimiento experimental). En principio, es necesario atender a quien tiene este último, y no es imprescindible creer a quien es depositario del primero (salvo demostración necesaria o revelación divina, como en

caso, en que se dan condiciones especiales: «[Los santos padres] no entendieron aquel sentido [el primacial de Mt 16] concluyendo por puro raciocinio a partir del texto, sino que lo recibieron de los apóstoles, que se lo enseñaron solícitamente como necesario a toda la Iglesia de Dios. Por tanto, [los padres] lo aprendieron no por la vía de la ciencia y del raciocinio sino como algo que les fue expresamente dicho por los apóstoles, a quienes tenían que creer porque los apóstoles conocían de modo muy cierto el verdadero sentido de aquellas palabras [Mt 16]» (D III.I, lib. IV, cap. xiv [860,1ss.]).

b) Sobre el «tu es Petrus».— La segunda dificultad contra la interpretación tradicional de Mt 16,18 tiene dos facetas. En la positiva, Marsilio precisa que el *tu es Petrus* no tiene otro significado que declarar la constancia de Pedro en la fe o el hecho de haber sido el primero en confesar la divinidad de Jesús. La segunda faceta, negativa, señala las carencias de Simón: era capaz de errar y pecar y, como el resto de los apóstoles, podía ser *arquitecto*, pero no cimiento (*fundamentum*, cf. 1 Cor 3,11).

La *respuesta* del maestro nos es familiar y, dada su evidencia, no es extraño que Ockham la utilice a menudo. Todas esas objeciones pueden resolverse mediante una distinción elemental entre el fundamento primario y el secundario. Es cierto que solo hay uno absoluto y necesario, sin el cual la Iglesia misma no puede concebirse: Dios y su Hijo Jesucristo. Únicamente el Señor está libre de todo error y de todo pecado, y es el cimiento inconmovible. Y, sin embargo, ello no impide que pueda hablarse de otros fundamentos. Así, lo son todos los apóstoles (cf. Ap 21,24) y Pedro de una manera principial y universal. Por eso no es contradictorio que en último caso sean también pecadores. Afirmar el carácter absoluto del fundamento primario no impide afirmar a la vez

---

el caso de la Escritura). Además, en este caso, la ciencia de los santos padres se asimila a los hechos, puesto que la han recibido de aquellos que tuvieron experiencia (del primado), a quienes hay que creer (los apóstoles). Cf. D III.I, lib. III, cap. xxii. Otro criterio, ya aludido con el término *tradición*, está operando también aquí y se hace explícito al final del libro IV (*Dialogus* III): el acuerdo y recepción del primado por parte de la Iglesia universal (D III.I, lib. IV, cap. xxii [865,15ss.]). Esto distancia a Ockham del *sola Scriptura*, pero a la vez le permite rechazar cuando lo considera preciso a autores paganos como Aristóteles para apoyarse más en la tradición de la Iglesia (siempre, claro está, en el marco de su propia filosofía).

otros fundamentos, siempre relativos (cf. D III.I, lib. IV, cap. xix [862,38ss.], y Lc 18,19).

c) Sobre el «tibi dabo claves».— La tercera objeción se refiere directamente a la segunda afirmación de Mt 16,15-19, es decir, *tibi dabo claves*... Si a Pedro se le confiere tal potestad en singular, antes que al resto de los apóstoles, es solo para significar la unidad de la Iglesia o bien porque fue él el primero en confesar a Jesús como Mesías. Pero de aquí no se sigue, a pesar de que lo afirmen glosas no fundamentadas en la Escritura, que Pedro tenga alguna autoridad sobre el resto de los apóstoles. Es decir, Pedro sería un garante ocasional de la unidad deseada por el Señor para su Iglesia, pero nunca habría sido instituido divinamente como primado (tesis frecuente en el *Defensor pacis* II).

¿Qué decir a esto? Acudiendo a un principio jurídico, Ockham aclara que cuando se confiere a alguien una potestad sobre otros, ésta debe entenderse en términos generales, indefinidos, de manera que ni prelado ni súbditos tengan dudas sobre el alcance de tal poder (D III.I, lib. IV, cap. xi). Ahora bien, si, como parece, Cristo concedió a Pedro la potestad de las llaves en Mt 16, y no consta ningún texto donde excluya a alguien de ella, todos en la Iglesia están sujetos a él (*a fortiori* también los demás apóstoles): «Por tanto, Cristo no solo quiso significar con aquellas palabras la unidad de la Iglesia en la fe, sino también la unidad de la cabeza presidiendo la Iglesia universal» (D III.I, lib. IV, cap. xix [863,27ss.]). Además, la confirmación de la igualdad que Marsilio busca de nuevo en textos como Mt 23,8, o Mt 20,25ss. y su paralelo Lc 22,25ss., de nada sirve, pues o bien son anteriores a la institución del primado o bien tienen otro sentido, exhortar a la humildad. Por eso, en fin, los glosadores *no se sacan nada de la manga* al leer el pasaje citado en sentido primacial.

d) Más sobre la potestad de las llaves.— La cuarta y última de las dificultades aducidas por Marsilio de Padua sobre Mt 16 dice así: Según glosan autores como Jerónimo, todos los apóstoles sin excepción gozaron de la potestad de las llaves, de manera que Pedro no la recibió como autoridad especial. Más aún, tal poder no le fue concedido por el *tibi dabo claves* (que está en futuro), sino después de la resurrección, como consta en Jn 20,22-23.

La *respuesta* de Ockham comprende en un conjunto orgánico, leyendo el Nuevo Testamento como un todo, el texto de Jn 20, el de Mt 16

que se viene comentando y el previo, Jn 21 (cf. D III.I, lib. IV, cap. xxi [864,37ss.]). Es cierto que con el *tibi dabo claves* Cristo no concede a Pedro ni la potestad de las llaves ni el primado (aunque este último ya esté anunciado al decirle *super hanc petram*). El poder de atar o desatar que se le promete en ese momento le es conferido en Jn 20 (*accipite spiritum sanctum*), y, cierto también, es similar al de todos los demás apóstoles. ¿Dónde se encuentra entonces el fundamento que permita afirmar el primado? Justamente en una declaración posterior del Señor resucitado que, sin demérito de la potestad confiada antes a todos los apóstoles, le concede a Pedro una especial, al servicio de la unidad y al frente de *toda* la Iglesia. Esa declaración es *pasce oves meas* (Jn 21) y lo que otorga es el primado. De nuevo hemos vuelto a este texto clave (D III.I, lib. IV, cap. xix [863,8ss.]).

Pero sigamos por un momento con el debate sobre Mt 16. Ockham distingue en Pedro una doble potestad: la común con todos los otros apóstoles y otra, peculiar, que constituye eso que llamamos primado. La distinción es más importante de lo que pueda parecer a primera vista. En el libro IV del *Dialogus* III, el filósofo inglés introduce un capítulo muy corto en que tal distinción se aplica de manera específica a Mt 16: *super hanc petram* anuncia la potestad específica de Pedro, *tibi dabo claves* promete el poder común de atar y desatar. Hasta aquí nada nuevo, si no fuese por la explicación de conjunto que ofrece: «Pedro, como cualquiera de sus sucesores, tuvo doble potestad, una de orden y otra de administración (...). La primera potestad le fue prometida a Pedro por aquellas palabras: *tibi dabo claves* (...). La segunda le fue prometida por aquellas otras, *super hanc petram* (...). La primera la recibió antes de la segunda, pues la primera la recibió al mismo tiempo que los otros apóstoles, cuando Cristo le dijo a él [Pedro] y a los otros apóstoles: *accipite spiritum sanctum* (...). La segunda potestad la recibió cuando Cristo le dijo: *pasce oves meas*, y, aunque esta potestad de apacentar le fue dada a Pedro después de la potestad de atar y desatar, no obstante es independiente de esta potestad. Esta potestad la tiene cualquiera que sea elegido como sumo pontífice, aunque no sea sacerdote (el único que tiene la potestad de atar y desatar), y es entonces verdadero papa en cuanto a esta potestad (...) y por ella, la última que Pedro recibió, Pedro fue hecho superior y prelado de todos los otros. Por tanto, a Pedro se le prometió el

primado (...) por aquellas palabras *super hanc petram*» (D III.I, lib. IV, cap. xvii [861,30ss.]).

Las dos potestades se conciben no como facetas de un todo, sino como realidades diferentes puesto que pueden separarse. Una es común a todo sacerdote y otra es exclusiva del papa, como primado, y le es propia desde el momento de su elección. Ahora bien, estas potestades de orden y de administración, ¿no nos recordarán respectivamente a las autoridades esencial y accidental de que nos habla Marsilio de Padua (cf. especialmente DP II, 15)? En efecto, es difícil que un texto y otro no estén en relación. Sin embargo, una vez más, lo que Ockham pretende es rebatir la concepción marsiliana del poder pontificio (siendo él mismo crítico agudo de éste, no lo olvidemos). El acuerdo entre ambos llega a lo sumo hasta la potestad de orden o esencial, confiada por Cristo a los apóstoles y sucesores, que se expresa sobre todo en el sacramento de la eucaristía y de la penitencia, y que es común a obispos y presbíteros. No obstante, y éste es el punto esencial aquí, para Marsilio el poder accidental ha sido otorgado por los hombres y no confiere nada esencial, ninguna autoridad sobre cualesquiera otros miembros de la Iglesia. Así, la posible elección de Pedro para eso que se llama *primado* fue hecha por sus compañeros (nunca por Cristo, luego carece de cualquier institución divina) y es puramente funcional. Por el contrario, Ockham defiende la designación de Pedro al frente de la Iglesia por el mismo Señor, y el primado se convierte en algo sustancial (no solo *administrativo* en el sentido blando en que hoy pudiéramos comprenderlo).

C. PRIMADO Y MONARQUÍA PONTIFICIA

El libro IV (y con él el tratado I) de la tercera parte del *Dialogus* se cierra de una manera significativa: vuelve sobre el tema fundamental del libro II para aplicar las conclusiones allí sacadas al primado y así obtener más luz sobre éste. Recordemos que, a pesar de encontrarse en el tratado I (dedicado a la potestad espiritual), el libro II estudia cuál sea el mejor gobierno no solo para el ámbito espiritual, sino también para el temporal, y aun podría decirse que especialmente para este último. Por eso, los argumentos de ese libro II son con preferencia *racionales* (con el punto de partida obligado que es la filosofía política de

Aristóteles), mientras que en el libro IV, dedicado en exclusiva al estudio del primado (es decir, al gobierno espiritual) los argumentos están tomados ante todo de la Escritura (aunque en su examen se utilicen argumentos dialécticos, jurídicos, etc.).

Sin embargo, al clausurar el libro IV aplicando al primado lo dicho sobre el gobierno en general, Ockham une a la argumentación escriturística el peso racional empleado en el libro II a favor de la monarquía como régimen óptimo de gobierno (al menos como cuestión de principio).

Cristo resucitado, antes de ascender a los cielos y dejar así huérfanos de su presencia a los apóstoles y demás discípulos, instituye una cabeza para que gobierne la Iglesia universal y, siguiendo un principio elemental que también se encuentra en el derecho común, le confiere todo aquello que necesita para cumplir su labor. Si no hubiese dejado una cabeza visible al frente de la Iglesia se seguirían inconvenientes y absurdos impropios del cuerpo de Cristo. Ahora bien, aceptado que deba existir un principio rector, ¿por qué la monarquía primacial y no, por ejemplo, un sistema colegial, aristocrático, como el concilio? «El régimen óptimo es el de uno, de manera que solo uno rija a todos los otros, pues tal régimen y sobre todo el principado real (el óptimo según los filósofos que en esto no se equivocan) se asimila al principado paterno, que es natural. Por tanto, Cristo dio una cabeza a la Iglesia universal (no muchas) y ésta no fue otra que Pedro, pues ningún cristiano sostuvo nunca que algún otro apóstol (o no apóstol) fue cabeza y príncipe de los otros apóstoles» (D III.I, lib. IV, cap. xxiii [865,59ss.]).

Todavía el discípulo pone dos dificultades (también presentes en el libro II). *En primer lugar*, si la premisa para afirmar la monarquía espiritual es que Cristo quiso el gobierno óptimo para su Iglesia, esto mismo se vuelve contra el primado *en el caso* de Pedro, pues consta que Pablo era más sabio y Juan más santo; de haber sido Pedro la cabeza de la Iglesia ésta no habría sido regida de la manera ideal (y posible). Ockham *responde* usando de nuevo aquí una distinción clave de su filosofía política. Aunque *regulariter* no sea lo mejor que uno presida a los que le son iguales en méritos, sin embargo puede serlo *casualiter*, por ejemplo cuando se presume que los iguales querrán obedecerlo. Y éste es el caso, pues los buenos discípulos estarían siempre dispuestos a obedecer a Pedro en virtud de la institución de que fue objeto por

Cristo, y para el bien común. Por otra parte, es claro que los *rebeldes* eran inferiores a Pedro en méritos (D III.I, lib. IV, cap. xxiv [866,34ss.]).

La *segunda objeción* tampoco niega el principio de que la monarquía sea el modo de gobierno ideal, pero señala que en ocasiones convendrá que sea sustituida por la aristocracia. Por tanto, Cristo no instituyó una sola cabeza al frente de la Iglesia, sino que dio a ésta la potestad para que se gobernase como fuera conveniente en cada momento. La *solución* del *magister* a esta dificultad nos es conocida (cf. *supra* nuestros capítulos 8 y 10 sobre el mejor gobierno). Su clave está en lo que hasta aquí se ha probado como fundamental, la institución del primado por Jesucristo. Si lo hizo así es que en verdad el principado real es óptimo. Y, con todo, siendo solo ése el gobierno óptimo, puede haber *casos* en que la necesidad o la utilidad dicten la conveniencia de otra forma de régimen. Sin embargo, una vez superadas las causas de la excepción, deberá volverse al primado, como norma de gobierno en la Iglesia querida por su mismo fundador (D III.I, lib. IV, cap. xxiv [866,53ss.]).

* * *

En *conclusión*, el problema del origen próximo de la potestad espiritual es tanto como decir el problema del primado. Justificado éste desde su peculiaridad, que es la institución divina (de ahí el peso de las pruebas escriturísticas), puede justificarse también *a posteriori* por el carácter natural del gobierno regio. Por tanto, no hay contradicción entre el precepto divino *ad hoc* y el decreto creacional. Ahora bien, este acuerdo se extiende no solo a las situaciones *regulares*, sino también a aquellos *casos* en que el bien común exige un cambio (temporal) de gobierno. El primado, sacralizado de alguna manera por Ockham en cuanto no duda de su institución divina, es relativizado al contemplar como perfectamente posible su sustitución (temporal) por otras formas de gobierno. Éstas son siempre secundarias respecto a la óptima, la monárquica. Así, por ejemplo, el conciliarismo en sentido estricto no tiene cabida aquí; una asamblea de creyentes semejante es tan falible como cualquier otra o como cualquier cristiano por sí mismo, pues únicamente la Iglesia universal es infalible (cf. D III.I, lib. III, caps. v-xiii). Guillermo de Ockham se parece a Marsilio de Padua en la crítica, a

veces furibunda, de que hace objeto al papado. Sin embargo, las filosofías de uno y otro divergen en puntos fundamentales como son el primado y el concilio. En el inglés no puede encontrarse equivalente al capítulo xxi del *Defensor pacis* II porque él cree en la monarquía pontificia como instrumento *regular* del bien común de los creyentes y en la independencia del poder espiritual ante el secular. Valga este texto como botón de muestra del pensamiento de Marsilio de Padua al respecto: «Tres conclusiones (...): primero, que conviene que se definan las cosas dudosas sobre la ley divina; segundo, que esta definición no compete a la autoridad de ninguna persona o colegio particular, sino al concilio general; tercero, que el convocar e imponer el tal concilio, establecer y determinar las personas idóneas para ello, el hacer observar lo definido y determinado por el mismo concilio, y el castigar a los trasgresores de lo establecido en el estado y para el estado de la vida presente, pertenece solo al humano legislador fiel, o al que con su autoridad gobierna» (DP II, xxi, 7). Por tanto, Marsilio no solo encierra la verdad en el ámbito del concilio, sino que además entrega esta asamblea en manos del supremo legislador civil, en quien confía hasta el punto de sustituir la *plenitudo potestatis* pontificia por otra imperial sin pliegue ni resquebrajamiento alguno.

Por el contrario, las armas de Ockham no se dirigen contra el principado del sumo pontífice en sí, sino contra sus abusos, el primero de los cuales es confundir la naturaleza de su potestad, que es espiritual (*lex evangelica est lex libertatis*) y no secular (coactiva), y el segundo obrar en consecuencia usurpando lo que es propio de la autoridad civil, independiente de la eclesiástica en su propio ámbito. Así, la *via media* tomada por Ockham no parece fruto de la casualidad, sino consecuencia de una elección medida trabajosamente.

Queda, pues, preguntarse por la interrelación entre las dos potestades cuyos perfiles he tratado de dibujar en detalle hasta aquí. El principio de independencia entre la esfera espiritual y la temporal se pondrá a prueba de muchas maneras, puesto que ninguna de ellas es estanca: por lo común, se ejercen sobre los mismos súbditos y en un mismo ámbito geográfico; en último término, el fin que persiguen es uno solo, la bienaventuranza.

VI. ARTICULACIÓN DE LA POTESTAD CIVIL Y DE LA POTESTAD ECLESIÁSTICA

Después de intentar precisar cuál es el origen, naturaleza y función de cada una de las dos potestades, queda ahora examinar cuál debe ser su relación tal y como Guillermo de Ockham la concibe. Y ello a través del *Dialogus* III como fuente primera en la que se centra este estudio. Sin duda, es aquí donde más puede lamentarse que no hayan llegado hasta nosotros el resto de los tratados anunciados en el prólogo de esta parte del *Dialogus* (si alguna vez fueron escritos y no hubo un momento en que Ockham consideró que bastaba al respecto con otras de sus obras políticas). Estudiadas la potestad civil y la potestad eclesiástica en los dos primeros tratados, el resto debiera ocuparse respectivamente de las actividades de Juan XXII, Luis de Baviera, Benedicto XII, Miguel de Cesena, Guiral Ot, Guillermo de Ockham, y otras personas inmersas en la polémica (D III, Prólogo [771,25ss.]).

Estos siete tratados serían importantes aquí porque traducirían en términos prácticos lo que los dos primeros enuncian de forma eminentemente teórica. Sin embargo, en el estado actual de la cuestión, hemos de acudir a otras obras del *Venerabilis Inceptor* para hacernos una idea de tal *traducción*. En realidad, está presente en todas ellas de una u otra manera, pero creo que sería especialmente útil tener en cuenta dos de sus trabajos más breves: la *Consultatio de causa matrimoniali* y *An princeps* (un título también precioso al respecto es *De electione Caroli quarti*, pero ya sabemos que debe ser utilizado con suma prudencia o, mejor, dejado aparte, dada la probabilidad de que sea una obra espúrea). El tema de la *Consultatio* pertenece en principio al ámbito espiritual-eclesiástico,

mientras que el del segundo, el pago de impuestos, conviene ante todo al ámbito secular. Sin embargo, ambos, en los términos concretos en que se plantearon, fueron casos ejemplares de concurrencia (y colisión) entre las dos potestades, como ya vimos en el capítulo 4.

No obstante, en el *Dialogus* III está ya suficientemente desarrollado el problema de cuál deba ser el ejercicio de las dos potestades y su articulación desde el punto de vista que aquí he tomado, es decir, teórico ante todo (y en esto el *Dialogus* tiene muchas ventajas sobre otros textos más prácticos y más polémicos). De hecho, puede considerarse que nada menos que tres libros del *Dialogus* se dedican a la cuestión. Desde la perspectiva de la potestad civil, los libros II y III del Tratado II; desde la perspectiva de la potestad eclesiástica, el libro I del Tratado I. En realidad, todo parte de este último, no solo porque inaugure la Parte III del *Dialogus*, sino también (y sobre todo) porque toda la filosofía política ockhamista nace y se estructura a partir de la pregunta que allí se plantea (qué potestad tiene el papa) y de la respuesta fundamental que recibe (el pontífice no goza de *plenitudo potestatis*).

En consecuencia, trataré de examinar ahora cuál es el ámbito propio para el ejercicio del poder tanto temporal como espiritual, y qué influencia pueden ejercer cada uno en la otra esfera. Dos términos se revelarán claves a la hora de comprender todo esto: *regulariter* y *casualiter*, es decir, el campo de intervención ordinario de cada potestad y aquel otro que solo bajo condiciones extraordinarias (*in casu*) puede ser objeto de su actuación.

Pero antes una aclaración, a caballo entre los capítulos anteriores y los próximos (a los que estas líneas sirven de introducción). ¿Estamos ante dos poderes realmente distintos o bien puede hablarse de una confluencia tal que al fin uno quede sujeto, reducido al otro? Quizá pueda considerarse que la pregunta sobra ya aquí, después de lo que ya se ha dicho sobre una y otra potestad. Sin embargo, no es del todo gratuita. La primera razón se comprende bien a la luz del propósito fundamental de Ockham, negar la dañina e ilegítima dependencia a que el papado quiere someter al imperio. La distinción radical entre un poder y el otro le permite justificar la autonomía del emperador frente a los abusos pontificios.

Además, quizá pueda encontrarse una segunda razón en la diferencia que Ockham quiso marcar respecto a un compañero de viaje que a él le resultó al menos tan incómodo como a su común protector, Luis de

Baviera. Me refiero a Marsilio de Padua. Éste no solo negaba al papa y a la Iglesia cualquier poder coactivo, secular, sino que al fin reducía a estas instituciones a una especie de ministerio o delegación del imperio para asuntos religiosos. Es decir, que, a pesar de reconocerle una particularidad (al menos el objeto específico de su labor), la potestad espiritual, si así puede llamarse, quedaba verdaderamente reducida a la secular en un esquema monista sin matices, tal y como vimos en nuestro primer capítulo.

Por tanto, no es extraño que Ockham, antes de tratar el ámbito específico y el accidental de cada potestad, quiera precisar de manera explícita la distinción de naturaleza que él concibe entre ellas: son poderes independientes, ninguno de ellos procede del otro (cf. por ejemplo D III.II, lib. II, cap. i [903,1-4], donde se prueba por diferentes autoridades que la autoridad pontificia es distinta a la del rey de los francos y, *a fortiori*, de la imperial).

Lo que en los capítulos anteriores se ha abordado desde el punto de vista de la institución, del origen, ahora se aborda desde la perspectiva del objeto de gobierno. En efecto, el punto de partida para hablar del ejercicio y de la articulación entre las dos potestades es éste: «El papa tiene la potestad en lo espiritual y el emperador en lo temporal» (D III.II, lib. II, cap. ii [903,19], texto en que destacan las dos citas de Inocencio III, sobre todo su uso de la imagen de las dos luminarias en contra de la interpretación curialista). Y ésta es una primera caracterización de cada uno de los dos ámbitos: «Por temporal se entiende todo aquello que concierne al régimen humano, es decir, al género humano constituido en la sola naturaleza sin ninguna revelación divina, y que siguen aquellos que no admiten otra ley que la natural y la humana positiva, y a los que ninguna otra ley les es impuesta. En cambio, por espiritual se entiende aquello que concierne al régimen de los fieles en cuanto es dispuesto por revelación divina» (D III.II, lib. II, cap. iv [904,31ss.]).

Conforme a esta definición, el ámbito específico de la potestad temporal es aquello que conviene al derecho natural y al derecho (humano) positivo, y lo propio de la potestad espiritual es lo que conviene al derecho divino positivo. Las páginas siguientes tendrán como objetivo precisar esta primera aproximación, sobre todo allí donde la línea de demarcación puede hacerse borrosa, dando lugar a intervenciones del papa o del emperador en aquellos asuntos que por regla general (*regulariter*) le estarían vedados.

13. DESDE LA PERSPECTIVA DE LA POTESTAD CIVIL

A. EN EL ÁMBITO SECULAR

1. EL EMPERADOR Y LOS REINOS.— Ockham participa de la visión clásica según la cual el emperador es *rey de reyes*, es decir, cabeza (más o menos universal) de los reinos particulares. Dando un paso más, se trata ahora de ver cuál es la relación concreta del emperador con los reyes: ¿es acaso el suyo un señorío universal y efectivo sobre todos y cada uno de los reinos de la tierra?, ¿es, por el contrario, una primacía honorífica?, ¿o bien puede hablarse, dependiendo de los casos, de ambos tipos de gobierno, uno eminente sobre todos los reinos y otro inmediato y efectivo sobre unos pocos?, ¿ha cambiado la situación con el curso de la historia?, ¿como un Imperio *Romano*, el único considerado, puede mantener su dominio sobre todo el *universo*?

Nótese de paso que en este tema el diálogo con Marsilio, si existe, es mucho menos importante que en el anterior, la discusión sobre el primado. Los dos son partidarios del Imperio, aunque Ockham de forma moderada. El *enemigo* sería, por una parte, el reino que se extralimita en su independencia, y, por otra, y sobre todo, el papado que interviene de manera ilegítima.

a) Todos los reinos están sujetos al emperador en lo temporal.— Ante las cuestiones presentadas, el maestro del *Dialogus* ofrece una primera tesis: por derecho, todos los reinos del mundo están sujetos en lo temporal al emperador de los romanos (D III.II, lib. II, cap. v [904,53s.]). El principio fundamental por el que se prueba esta postura es de índole

histórica y se expresa, como de costumbre, en forma de silogismo. Hubo un momento en que todo el mundo estuvo sujeto al imperio y éste no ha sido privado de los derechos de dominio que le asistían, luego todos los reinos siguen estando sujetos al emperador. La mayor se demuestra con el testimonio de Lc 2,1 sobre el empadronamiento del *universo entero* y, más importante aún, con la *Donación de Constantino*, según la cual todo el universo estaba sujeto *de iure* al emperador[137]. Por su parte, la menor es patente, ya que no consta que ningún derecho, ni humano ni divino, haya desposeído al imperio de su ascendencia sobre el universo, y tampoco hombre alguno puede privar al emperador de sus derechos, pues todo hombre es inferior al gobernante supremo.

Las *objeciones* son puestas enseguida por el discípulo mediante tres títulos que desposeerían al Imperio Romano de su dominio sobre el resto del mundo: la rebelión armada de los pueblos antes sojuzgados por la fuerza; la culpa del emperador al tratar injustamente a los reinos súbditos o no defenderlos adecuadamente, y, por fin, alguna prescripción de los derechos adquiridos con anterioridad (D III.II, lib. II, cap. v [905,39ss.]; el texto de Goldast no indica que sea el discípulo quien interviene en ese momento, pero el sentido del texto lo deja ver con claridad).

Sin embargo, el maestro *responde* a cada uno de esos títulos, tratando de invalidarlos. En primer lugar, reconoce que buena parte del mundo fue sojuzgada por *la fuerza*, pero considera que luego se aceptó de buen grado, espontáneamente, el dominio imperial, y después no hay legítima marcha atrás. Se trataría aquí de una suerte de contrato que, una vez firmado, es irreversible y no sujeto a prescripción. *La culpa*, quizá el título de mayor peso contra el dominio universal, es también rechazada: ni se encuentra delito suficiente en el emperador o en los romanos para privarles de sus derechos, ni habría otro procedimiento para ello sino el acuerdo de todos los mortales o de sus gobernadores, cosa que tampoco ocurrió (cf. el capítulo 9 de este trabajo).

---

[137] Sobre la Donación de Constantino, vid. Fuhrmann, *Das Constitutum Constantini.* Sobre su discusión a lo largo de la Edad Media, especialmente entre los canonistas, vid. Maffei, *La Donazione di Constantino nei Giuristi Medievali*, y también Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen.*

Por último, tampoco hay *prescripción* posible contra un derecho imperial de ese tipo, pues ni el súbdito está autorizado a perjudicar sin causa a su gobernante ni éste puede actuar en perjuicio de sí mismo (por ejemplo dividiendo o enajenando su imperio; cf. por ejemplo D III.II, lib. II, cap. vii [908,39ss.]).

En definitiva, Ockham parece tomar postura decidida a favor del imperio y contra toda posibilidad de reducir el alcance de su dominio. Ahora bien, ¿está proponiendo un poder efectivo del emperador sobre todas y cada una de las partes del mundo?, ¿será tan ciego como para defender semejante anacronismo, puesto que un dominio semejante solo se dio hasta nueve siglos antes y ello de manera aproximada? La clave para responder a estas cuestiones puede encontrarse en la caracterización exacta de ese poder hecha por el maestro. Tanto en la argumentación primera como en las respuestas a las objeciones, el texto insiste en que se trata de un dominio *de iure*, es decir, no necesariamente efectivo, inmediato, de primera mano, como lo es el gobierno de los otros príncipes sobre sus súbditos. También por esta razón es admisible que un autor como Ockham, que, si no pone en duda la autenticidad de la *Donatio Constantinii*, desde luego sí su interpretación curialista, utilice ahora ese documento. Se trata de defender el poder universal del emperador (no del papa), pero un poder de derecho más que de hecho (D III.II, lib. II, cap. v [905,31s.]).

Así pues, la conclusión a que llegamos por el momento es que Ockham acepta un *primado* del emperador sobre todos los reinos del mundo, tomando como fundamento una premisa histórica más o menos acrítica. Sin embargo, frente a la recuperación anacrónica del poder imperial que hace Marsilio de Padua, el inglés se sitúa también aquí en una *via media*. El dominio universal es coherente con el modo de gobierno defendido por Ockham como ideal y con su concepto de la humanidad como un cuerpo único; solo las monarquías locales no responderían del todo a su visión. Pero, además, el dominio universal *de derecho* le permite asumir lo que era una realidad durante toda la Edad Media: el emperador, al menos respecto a buena parte de los territorios, gobierna de un modo honorífico, de segundo orden, mientras que los reyes son los gobernantes inmediatos de los súbditos en los distintos lugares del imperio.

b) El dominio universal del emperador fue pretérito.— Por el contrario, la segunda tesis defiende que alguna vez el emperador de los romanos sí fue dueño de todo el mundo, pero no lo era entonces, en el siglo XIV (D III.II, lib. II, cap. vi [906,13ss.]). La prueba de esta tesis es un buen ejemplo de la dificultad a que con frecuencia nos enfrenta el *Dialogus.* Los cuatro argumentos fundamentales del maestro a su favor parecen defendidos con tal tenacidad que puede conducir a la impresión de que se ha errado al atribuir a Guillermo de Ockham la primera de las dos tesis; más bien debiera ser esta segunda la propia del autor, dada la extensión y el esfuerzo puesto en su argumentación. Sin embargo, unos capítulos más adelante puede comprobarse que no es así. Lo laborioso de las razones a favor se muestra finalmente como un artificio para mostrar su debilidad. Y es que surgen cuestiones cada vez más relevantes sobre la relación Iglesia-imperio; por ello conviene desmenuzarlas hasta llegar a lo que el filósofo considera la verdad. Una verdad que de nuevo tendrá un carácter matizado, lejos de un radicalismo casi siempre más fácil[138].

El *primero* de los cuatro grandes argumentos se fundamenta en las declaraciones pontificias que admiten la pretensión de los francos y otros pueblos de no estar sujetos al imperio, no contradiciéndoles en nada (D III.II, lib. II, cap. vi [906,30s.]); esas declaraciones deben ser aceptadas, pues proceden del papa. Por tanto, lo que está en juego en este primer argumento es el carácter de la autoridad del sumo pontífice y solo de manera secundaria el dominio propio del emperador. Teniendo esto en cuenta, puede ahora observarse que la respuesta del *magister* tiene dos vertientes: una de derecho (cuándo deben aceptarse las afirmaciones del papa y qué materias puede zanjar) y otra de hecho (si los pontífices afirmaron que el emperador no tenga dominio sobre todo el mundo).

---

[138] Por poner un solo ejemplo, Ockham admite la legitimidad de las posesiones aun de aquellos príncipes que niegan la autoridad imperial sobre ellos. Si ésta existe, esos gobernantes quedarían fuera de la ley y, por tanto, desposeídos de todo. Sin embargo, como seguramente van a seguirse peores consecuencias de esta posición radical que de otra más moderada, Ockham buscará la justificación de tales príncipes y sus propiedades (y *a posteriori* de sus donaciones a la Iglesia).

Sobre lo último, Ockham responde que no se encuentra documento alguno en que los papas declaren, con intención de *definir y determinar*, que el reino franco u otra parte del imperio puede abandonar la sujeción al emperador. Pero el problema central no es éste, sino la cuestión de derecho. El aserto fundamental del franciscano inglés es bien conocido para el lector de *Opus nonaginta dierum* o *Dialogus* I (por citar solo algunas de sus grandes obras). «Aquello que aprueba el papa, también nosotros debemos aprobarlo (...) cuando el papa, por la autoridad de su oficio, aprueba algo de modo justo y católico determinándolo y definiéndolo. Si en cambio el papa aprueba algo de manera injusta y no definiendo ni determinando, entonces no tenemos que aprobarlo. (...) Pero si el papa aprobase esto [la desobediencia al imperio] definiéndolo y determinándolo, como no lo aprobaría justamente, nosotros no estamos obligados a aprobarlo» (D III.II, lib. II, cap. viii [908,51ss.]).

Dos distinciones estructuran este texto. En primer lugar, un principio exegético primario: no todas las declaraciones pontificias gozan del mismo nivel dogmático. Solo aquellas en que la intención del papa, actuando como tal, es *definir y determinar* deben ser aceptadas como infalibles. Al menos, éste sería el término con que estaría tentado de traducir hoy lo que Ockham quiere decir en la cita anterior. Sin embargo, ni la infalibilidad pontificia estaba del todo clara en el momento histórico que nos ocupa[139] ni Ockham está dispuesto a aceptarla como tal: ninguna persona ni grupo concreto en la Iglesia es destinatario privilegiado de la promesa de Cristo en Mt 28 asegurando la permanencia en la verdad hasta el final de los tiempos. Solo la Iglesia como tal es objeto de la promesa. Por ello, aunque la intención del papa sea *definir y determinar*, puede equivocarse, y tal sería el caso si declarase, injustamente, que alguna parte del imperio no está sujeta al emperador.

Limitado de esa manera el poder de decisión pontificio, no es de extrañar la *dificultad* que el discípulo presenta: entonces no habría mayor razón para admitir lo afirmado por el papa que lo dicho por cualquier obispo o perito en Escritura. La objeción tiene un claro fundamento: si el problema de la infalibilidad en la Iglesia se desplaza desde el polo de la autoridad al polo de la verdad, ello significaría que la última palabra es del sabio, no del pontífice. No obstante, Ockham opta

---

139 Ver *supra* la nota 131.

por zafarse una vez más de la lógica demasiado simple. El papa tiene a su favor una presunción de verdad única en la Iglesia, de tal manera que, en principio, lo que afirma debe ser aceptado tanto en público como en privado (salvo que haya seguridad sobre su error). Por el contrario, puede dudarse y discutirse en público sin temor lo dicho por cualquiera inferior al pontífice (D III.II, lib. II, cap. viii [909,9ss.]).

Una *segunda objeción* del discípulo profundiza en estos problemas. En efecto, si, cuando se eleva a la curia una cuestión discutida para que sea resuelta, los cristianos no pueden tomar partido hasta que el pontífice se haya pronunciado, *a fortiori* no podrá rechazarse una proposición ya aprobada por el papa. La *respuesta* del maestro reafirma el derecho de los creyentes a rechazar los errores patentes del sumo pontífice en materia de fe y de buenas costumbres. Por lo mismo, porque la verdad es más importante que la autoridad, quien está seguro por la Escritura o la tradición de qué opción es la correcta debe abrazarla por mucho que esté *sub iudice*. La verdad no puede dejarse en suspenso cuando se conoce; como el papa no debe dudar sobre la ortodoxia cuando se le presenta una dificultad, tampoco puede obligar a los cristianos a que duden mientras se resuelve la querella, tomando mientras tanto por igual lo falso y lo verdadero (D III.II, lib. II, cap. viii [909,26ss.]). Este planteamiento, hecho primariamente sobre los contenidos de fe, es válido también en lo que se refiere al dominio universal *de iure* por parte del imperio (ámbito de las *costumbres*), que se *presupone* como verdad.

El *segundo* de los cuatro grandes argumentos es como sigue: hubo reyes y otros personajes, reconocidos como santos por la Iglesia, que no aceptaron al emperador como superior en lo temporal; por ejemplo, éste es el caso de san Luis de Francia, y ni de él ni de otros puede pensarse que aprobasen algo indigno (D III.II, lib. II, cap. vi ([906,32ss.]). Por tres veces interviene el discípulo para intentar explicar las manifestaciones de los santos aludidos sin por ello quitar nada al dominio universal del emperador. Sin embargo, el maestro no admite ninguna de sus razones: la ignorancia del derecho no excusa cuando debe ser conocido, máxime por quienes tenían oportunidad de preguntárselo a otros más peritos que ellos y en asunto tan grave como el bien común de todo el género humano (que es lo que entra en juego al hablar del imperio —D III.II, lib. II, cap. vi [906,58s.], donde puede rastrearse el aprecio de Ockham por el imperio).

No obstante, el *magister* se *desdoblará* unos capítulos más adelante, manifestando así la opinión final del *Dialogus* al respecto, es decir, la de Guillermo de Ockham. La ignorancia excusa a quienes como san Luis no reconocieron el dominio imperial, sobre todo si estuvieron dispuestos a ello de serles pedido por el emperador, y si no les era fácil saber que le debían obediencia ni contaban con peritos que les advirtiesen de ello (D III.II, lib. II, cap. ix [910,10ss.]).

Algo similar ocurre con el *tercero* de los grandes argumentos, también rebatido finalmente para dar razón a la primera tesis (el gobierno universal del emperador). Con él volvemos a tener al sumo pontífice como co-protagonista, prueba del interés de Ockham en examinar cuidadosamente sus intervenciones respecto a los gobernantes temporales. Si conviene al papa por oficio instruir a los laicos (y en especial a los príncipes) en lo que concierne a la fe, las buenas costumbres y la justicia, los pontífices debieron enseñarles la sujeción como súbditos del imperio; sin embargo, esto no ha ocurrido así. No seguiré aquí los pormenores de las dificultades presentadas por el discípulo, ni las respuestas del maestro a favor de la tesis segunda (negación del dominio universal del emperador). Como en el argumento anterior, el centro de la disputa se encuentra en lo que los implicados deban o no conocer. Sin embargo, una de las réplicas al discípulo sí merece atención especial: «Algunos están verdaderamente sujetos al imperio romano *de iure* y, no obstante, no quieren estar sujetos *de facto*. Éstos no poseen nada con justicia, pues no lo poseen según el derecho del emperador (...). Ningún súbdito del emperador o del rey posee algo con justicia si no es por derecho de los emperadores o de los reyes. En consecuencia, si todas las naciones están sujetas *de iure* al imperio romano, ningún rey o príncipe u otro laico posee algo justamente si renuncia al derecho del emperador y no quiere estar sujeto a él. (...) Y de todo aquello que poseen injustamente no pueden dar limosnas ni donar algo a alguien ni [hacer] oblaciones públicas ni holocaustos o sacrificios. (...) Por lo demás, pecan todos los clérigos o religiosos que, fuera del tiempo de necesidad y abiertamente, reciben dones, limosnas, oblaciones o sacrificios de aquello que poseen *de facto* pero no *de iure* los reyes, príncipes y otros laicos que rechazan sujetarse al imperio romano» (D III.II, lib. II, cap. vi [907,30ss.]).

El encadenamiento de razones parece férreo y las consecuencias del señorío universal del emperador suficientemente indeseables

(incluyendo las repercusiones sobre la Iglesia). Ockham, a quien he llamado *realista* en varias ocasiones, no admitirá para salvar al imperio que todas las propiedades de los príncipes sean injustas; quien defendió tan encarecidamente la pobreza, no podía sin embargo considerar injustas las donaciones hechas a la Iglesia en general y a los franciscanos en particular. El remedio sería peor que la enfermedad. La tesis segunda, contraria al gobierno universal del emperador, parece salir vencedora con claridad. ¿Será así?

En realidad, la *respuesta* definitiva a este tercer gran argumento se encuentra precisamente en el carácter *realista* de la obra política del inglés. Es cierto que los pontífices deben instruir a los príncipes sobre la fe, las costumbres y la justicia. No obstante, hay un límite elemental para esta labor: no pueden enseñarles todo al respecto, pues es demasiado amplio. Entonces habrán de concentrarse en lo que sea más conveniente para cada momento histórico, es decir, en lo más útil y necesario. Ahora bien, dado que los emperadores no exigían la sujeción de todos los reyes que de derecho eran súbditos suyos, y dado que estos príncipes rechazaban el dominio imperial, podía ser más conveniente callar en esos momentos tal verdad (aunque nunca afirmando la falsedad contraria). Por eso, la ignorancia probable justifica a los reyes que contestan el dominio imperial (D III.II, lib. II, cap. ix [910,22ss.]). Así, también puede responderse ahora definitivamente a la dificultad sobre la propiedad y el uso de los bienes por parte de los príncipes sujetos al emperador: justificados por la ignorancia, actúan de buena fe, y ello no solo permite su permanencia legítima al frente de los pueblos, sino también la propiedad y la administración de los bienes. Con todo, este dominio es conforme al derecho imperial por mucho que (de buena fe) no quieran admitirlo (D III.II, lib. II, cap. ix [910,39ss.]): el señorío imperial *de iure* sobre todo el universo se mantiene como principio.

Finalmente, un *cuarto* gran argumento contra este principio (expresado en la primera tesis) afirma que según el derecho canónico hay muchos que no tienen superior y ello no sería verdad si todos estuvieran sujetos al emperador en lo temporal (D III.II, lib. II, cap. vii [907,57ss.]; cf. Inocencio III, «Per venerabilem», en: Friedberg, *Corpus Iuris Canonici. III*, IV, 17, 13). Como es costumbre en esta parte del *Dialogus* III, el maestro comienza defendiendo el argumento (hasta el punto de responder a las objeciones del discípulo) para luego desvelar su verdadera opinión.

Por encima de los detalles del diálogo, importa la discusión de un pasaje de la citada *Per venerabilem* de Inocencio III[140]. Citado en principio a favor de la segunda tesis, será convertido por el maestro en apoyo de la primera, esto es, del dominio universal del imperio. Densa en contenido, la interpretación del texto pontificio es preciosa para terminar este apartado dedicado a la relación entre el imperio y los reinos, pues no solo articula ésta, sino que también incluye al otro gran poder, el pontificio. Merece la pena por ello poner delante la letra de Guillermo de Ockham: «[*Per venerabilem*] habla del rey de Francia, respecto al cual el emperador se considera al menos *de facto*, pues el rey de Francia no está sujeto, ya que ni de palabra ni de hecho [el emperador] muestra que *de iure* debe dominar al rey de Francia. En cuyo caso, por error o negligencia del emperador, el papa obtiene tal jurisdicción sobre el rey de Francia no por la potestad que le dio Cristo, sino por la costumbre. Si [el rey de Francia] se sujetase, el papa no tendría de ningún modo potestad sobre él. No porque el rey de Francia no reconozca falsa e injustamente el dominio del emperador, sino porque el emperador descuida o ignora sus propios derechos, los cuales tiene sobre el rey de Francia y sobre todos los otros laicos. Como también el juez eclesiástico puede intervenir en la jurisdicción secular cuando el juez secular es negligente para hacer justicia (...). De este modo, el papa puede en muchos casos suplir la ignorancia o negligencia del emperador sobre sus súbditos» (D III.II, lib. II, cap. vii [908,24ss.]).

En efecto, en estas líneas se contienen los principios fundamentales de la relación imperio-papado (con los reinos como trasfondo). En primer lugar, el emperador tiene dominio *de iure* sobre todo el universo, y nadie puede suprimirlo ni actuar en contra con justicia. Esto es así incluso cuando el emperador es negligente y falta a las obligaciones de su cargo como es mantener la integridad del imperio. Ahora bien, en

[140] «Insuper cum rex Franciae superiorem in temporalibus non recognoscat, sine iuris alterius laesione in eo se iurisdictioni nostra subdere posuit» (D III.II, lib. II, cap. vii [907,63ss.)]. En estos capítulos del *Dialogus* siempre surge en primer lugar el ejemplo del reino francés. Ello no puede extrañar conociendo la historia de las relaciones de éste con el imperio y con el papado. Caso paradigmático de la independencia buscada por este reino frente a otros poderes es la polémica entre Felipe el Hermoso y Bonifacio VIII a principios del siglo XIV (cf. el magistral volumen de Rivière, *Le problème de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*).

segundo lugar, se admite una posibilidad de intervención pontificia para suplir ese defecto del emperador. Esta intervención tiene, pues, varias características muy importantes: solo es posible en ciertos casos (*casualiter*), a saber, como suplencia o apoyo de la potestad temporal cuando ésta no es desempeñada adecuadamente; no está justificada en absoluto por el derecho divino, sino por la costumbre, digamos por la conveniencia política (es decir, no le ha sido confiada al papa por Cristo y por ello no forma parte de la naturaleza, de la esencia peculiar del poder espiritual del pontífice). Por tanto, el dominio que el papa pueda tener sobre un reino se limita a un momento de emergencia y, sobre todo, no le es propio, sino una especie de delegación mientras el emperador vuelva a cumplir regularmente sus funciones. Por lo mismo, la independencia total que reclaman algunos reinos no deja de ser falsa como principio, aunque pueda permitirse cuando por medio no hay mala conciencia y quizá, sobre todo, cuando oponerse a tales pretensiones supondría para el bien común mayores males que soportarlas.

Con todo, podemos preguntarnos si las excepciones al principio imperial, por mucho que sean fruto de una oportuna conveniencia, no conducirán a la destrucción misma del imperio. Dicho de otra manera, ¿no deja Ockham abierta la puerta para una concepción puramente *nominal* del imperio cuando, para salvar los hechos, admite cierta independencia de los reinos o la intervención pontificia sobre éstos? La respuesta es tajante en el terreno de la filosofía política (puede que no tanto en la práctica): ni siquiera el emperador puede actuar de manera alguna que contribuya a la destrucción del imperio (por ejemplo, concediendo la independencia de pleno derecho a algunos reinos); mucho menos el papa, puesto que su actuación en ese campo será siempre supletoria, en orden al bien común, y nunca puede convertirse en origen de un mal como es la disminución o desaparición del imperio (D III.II, lib. II, cap. vii [908,36ss.]). Por tanto, éste sigue siendo el ideal político de Ockham, un principio universal de gobierno equivalente en lo temporal a lo que el pontificado es en el ámbito espiritual. La diferencia estriba por supuesto en la naturaleza de cada cual (secular *versus* espiritual) y también en el grado de universalidad respecto a los súbditos: únicamente el dominio del emperador alcanza a todos, mientras que el sumo pontífice solo tiene jurisdicción propia sobre los fieles, los miembros de la Iglesia (D III.II, lib. II, cap. vii

[908,43,s.]). De esta manera entramos en el segundo apartado sobre el ejercicio de la potestad temporal.

2. EL EMPERADOR Y LOS SÚBDITOS.— Guillermo de Ockham plantea este segundo problema también en el ámbito secular, es decir, refiriéndose a los sujetos al emperador en materia temporal. Sin embargo, también aquí aparecerá necesariamente el juez eclesiástico y cuál deba ser la relación del príncipe con él. La necesidad viene dada por las condiciones reales de la sociedad estudiada. En teoría se puede distinguir con claridad entre personas eclesiásticas y personas seculares, pero en la práctica hay una zona de intersección que debe ser afrontada por el filósofo (cf. D III.II, lib. II, cap. iii).

Otro aspecto destacable a este respecto es que si el horizonte global es el bien común, la constante referencia a los súbditos *malos* nos recuerda que una función fundamental del poder civil es la corrección o castigo de los crímenes. Es éste un aspecto *negativo* que puede evocar el origen remoto de la potestad secular: no está causada por el pecado original, pero sí que nace *con ocasión de* la caída; por eso, aunque no sea ella misma pecado, la potestad temporal conlleva una carga negativa (por ejemplo, en sus funciones) que sería impensable si fuese propia ya del estado de inocencia. En consecuencia, la pregunta concreta que se plantea es si el emperador puede castigar a los súbditos malos por cualquier crimen. Como repuesta, el maestro presentará *tres tesis,* la última de las cuales es significativamente denominada *via media.*

a) Tesis curialista: las cuestiones seculares corresponden al pontífice.— Después de lo dicho, la primera tesis sorprende solo en parte: las cuestiones seculares, y en especial la corrección de los crímenes de esa índole, corresponderían al juez eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. x [911,31ss.]). Aunque se expone con la objetividad de que el *magister* ha hecho profesión al principio del *Dialogus*, esta tesis es claramente polémica. Parte de la afirmación contraria (el emperador puede castigar a cualquiera de sus súbditos por cualquier crimen secular), y busca su inversión acudiendo a diversos lugares de la Escritura y sobre todo del derecho canónico. Ahora bien, si en éstos se reconoce el derecho del juez eclesiástico a intervenir en crímenes seculares, y es así que el mismo súbdito no debe ser castigado a causa de idéntica falta por distintos jueces (que no estén jerarquizados entre sí), entonces solo uno

de los jueces podrá arbitrar, y éste es el eclesiástico. ¿Justificación última? Si ambos pudieran intervenir, se originarían discusiones entre ellos con gran peligro para el bien común, pues ningún tercero es juez superior de los dos mencionados, secular y eclesiástico[141].

¿Qué responder a esta primera tesis? El maestro toma cuatro de las autoridades citadas para un examen más exigente; éste concluirá en varios principios que niegan la hegemonía judicial del papa, aunque admitan su intervención en ciertos casos (el juego entre los adverbios *regulariter* y *casualiter* estructura siempre la articulación de las dos potestades). La *primera autoridad* que habla de la intervención de los obispos como jueces en lo secular es una decretal de Juan IX («Extra. de officio iudicis ordinarii. Perniciosa», en: Friedberg, *Corpus Iuris Canonici. II.* I, 31, 1; vid. D III.II, lib. II, cap. x [911,5s.]). En pocas líneas el *Dialogus* ofrece dos *respuestas.* Una de ellas supone cierta postura media entre el juicio universal del emperador y el del pontífice: la decretal se referiría a los clérigos y a los laicos sujetos en lo temporal a los obispos (D III.II, lib. II, cap. xvi [915,37ss.]). Es decir, propone una distinción no de culpas (temporales o espirituales), sino de súbditos: los sujetos a los obispos son juzgados por ellos, sea cual sea su crimen, y los sujetos a los príncipes por éstos (aunque quizá no cuando se trata de faltas en lo espiritual, pues se trata de una postura curialista, que difícilmente admitiría la intervención del gobernante secular en materia espiritual).

Como podremos comprobar en otros lugares de su obra, la segunda interpretación posible de la decretal mencionada es mucho más coherente con el pensamiento de Ockham (D III.II, lib. II, cap. vii [908,24ss.]): «De otro modo, se dice que se habla indistintamente de todo cuando los jueces seculares son negligentes para punir con la debida animadversión adulterios y otros crímenes seculares. Así pues, los jueces eclesiásticos castigan las fornicaciones y otros muchos crímenes en

---

[141] Vid. D III.II, lib. II, cap. x (910,62ss.). El argumento de la unicidad del juez se repite con frecuencia en Ockham, y sin duda es común a otros autores. Como quiera que no hay distinción de personas entre el poder legislativo y el judicial, el *legislador fiel que no conoce superior* de Marsilio de Padua tiene como fondo la razón de la unidad; de hecho, es fundamental en Marsilio para afirmar que la garantía de la paz (*defensor pacis*) es la existencia de una sola potestad última (la secular).

muchas regiones porque los jueces seculares no castigan tales crímenes o favorecen a los criminales. Por tanto, si los jueces seculares realizaran el castigo debido y suficiente de fornicaciones, adulterios y otros crímenes seculares, los jueces eclesiásticos no debieran entrometerse para castigar [esos crímenes] contra la voluntad expresa de los jueces seculares» (D III.II, lib. II, cap. xvi [915,40ss.]).

De hecho, aquí se contiene lo fundamental sobre la relación imperio-papado en cuanto a los súbditos y los crímenes que se den en el cuerpo social: las causas seculares, cualquiera que sea el súbdito afectado, corresponden de forma regular al juez civil. Solo en caso de suplencia, para que el bien común siga siendo preservado, puede intervenir el juez eclesiástico; en otro caso, se trata de una intromisión inaceptable en un ámbito que por principio no es el suyo. Es decir, la diferenciación de los ámbitos donde debe intervenir respectivamente y de modo *regulariter* el papa y el emperador se fundamenta no en los súbditos, sino en el carácter de las materias en litigio (temporales o espirituales).

Ello se pone especialmente de manifiesto ya en el texto que acaba de citarse, pero mucho más en la *objeción* que a renglón seguido hace el discípulo. En lo que concierne al adulterio o al matrimonio, que son cuestiones religiosas, el juez ordinario es siempre el eclesiástico (y no el secular como afirma la cita textual de más arriba). La dificultad parece del todo coherente con el principio recién formulado; si, en efecto, se trata de una materia eclesiástica, será el papa o el obispo quien deba entender en ella. Sin embargo, la pregunta del discípulo no es nada inocente, y sirve para que el maestro introduzca importantes distinciones sobre una materia (el matrimonio y problemas conexos) que en principio pocos dudarían en calificar como religiosa (máxime en un contexto cristiano como era el del siglo XIV).

Las distinciones a que me refiero tendrán su mejor exposición en la *Consultatio de causa matrimoniali*, obra un poco posterior al *Dialogus* III, que aplica en términos prácticos lo que ya se afirma en esta última. A saber: el matrimonio (y cuestiones relacionadas) no solo es una institución religiosa y de derecho divino, sino que antes y siempre es una institución de derecho natural. Es lo primero para los fieles; es lo segundo para los infieles. Por tanto, las causas que surjan sobre estas

materias pueden corresponder al juez secular o al juez eclesiástico según se trate de entender en un derecho o en otro[142].

La *segunda autoridad* (de las aducidas a favor de la primera tesis) que el maestro examina pormenorizadamente es un texto de Inocencio III, según el cual el juez eclesiástico puede juzgar a cualquier cristiano por todo pecado mortal que cometa («Extra de iudicis, novit», en: Friedberg, *Corpus Iuris Canonici. II.* II, 1, 13; vid. D III.II, lib. II, cap. x). La *respuesta,* aunque no sea tan clara como en otras ocasiones, también se articula mediante la distinción *regulariter-in casu.* Ockham quiere salvar la afirmación del papa interpretándola de esta manera: no significa que siempre pueda castigar a todo cristiano por cualquier pecado mortal *en el foro contencioso* (o propiamente judicial), pues esto sería absorber la potestad de los jueces seculares. Por el contrario, Inocencio III se refiere a los casos en que el criminal no admita la corrección y no haya ningún juez secular que lo obligue y castigue. Se trataría, por tanto, de una circunstancia excepcional en que el papa suple al emperador u otro príncipe negligente en cuanto a la potestad secular. Pero el pontífice puede intervenir también cuando hay un juez secular que cumple adecuadamente su función de castigar al criminal en materia secular (D III.II, lib. II, cap. xvi [916,3ss.]). ¿Cómo puede entenderse esto último, en aparente contradicción con lo que se viene afirmando, la intervención a título exclusivamente supletorio? El maestro sostiene que la falta de índole secular, sobre todo cuando va acompañada de un desprecio del castigo, conlleva también una falta espiritual que el juez eclesiástico puede punir. Ahora bien, la clave para resolver la contradicción parece encontrarse en el tipo de castigo: «Nadie debe ser castigado con dos penas cuando una basta. Por tanto, quien es castigado

142 D III.II, lib. II, cap. xvi (915,52ss.). Puede pensarse que en este caso particular se identifica la materia y los súbditos, es decir, que si se trata de derecho divino o eclesiástico es porque afecta a los fieles (y debe ser juzgado por un eclesiástico) y si se trata de derecho natural es porque toca a los infieles (y debe intervenir un juez secular). Sin embargo, en la medida en que los fieles pueden actuar también contra el derecho natural, cabe pensar en un derecho de intervención del juez temporal sobre ellos. En cualquier caso, Ockham pone el acento en la materia, no en la persona; de hecho los mismos sujetos pueden ser súbditos de las dos potestades a la vez. Por eso la distinción se fundamentará en el objeto (aunque haya casos problemáticos que deban ser analizados con especial cuidado).

suficientemente por el juez secular por causa de algún crimen, no debe ser castigado con otra pena por parte del juez eclesiástico. La Iglesia conserva esta costumbre porque cuando raptores, homicidas y otros criminales se presentan ante el juez secular y son castigados con penas proporcionadas, la Iglesia no les impone ninguna pena pública ni se entromete de alguna manera con los penitentes *extra forum poenitentiae*» (D III.II, lib. II, cap. xvi [916,17ss.]).

Así, este texto precisa uno de los principios fundamentales citados más arriba: la unicidad de juez y la unicidad de pena para una misma persona y una misma falta. Los jueces no pueden entrar en concurrencia entre sí; a nadie se le puede castigar dos veces por un mismo crimen. Sin duda, todo ello es cierto, pero falta añadir algo. Como el principio de contradicción precisa ya desde Aristóteles que una cosa no puede ser ella misma y otra diferente al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto, también aquí la distinción de aspecto es fundamental. La concurrencia entre el juez secular y el eclesiástico se produce solo si ambos se arrogan la misma potestad simultáneamente. La usurpación pontificia ocurre cuando el papa detenta el poder secular. Pero cuando alguien comete un crimen secular con repercusiones en el ámbito religioso, el pontífice (u otro juez eclesiástico) puede intervenir en su propio foro, es decir, el espiritual, y, más concretamente, en lo penitencial. Entonces no hay conflicto entre las dos potestades y no puede decirse que el mismo sujeto sea castigado dos veces (en el foro contencioso).

La *tercera autoridad* reexaminada por el maestro para convertirla en argumento contra la primera tesis (el juicio universal del papa) está tomada en este caso de la Escritura: Mt 18,15ss. Para Ockham, el texto no se refiere a la Iglesia en el sentido reducido de clérigos y de jueces eclesiásticos (sino que invita a la corrección por un grupo de fieles, laicos o clérigos), ni tampoco habla de castigo jurídico (sino de reprobación y, si no hay más remedio, de segregación). Si improbablemente aludiera al foro contencioso, se trataría solo del caso en que el juez secular no quiere hacer justicia, es decir, de manera excepcional, sustitutoria (D III.II, lib. II, cap. xvii [916,3ss.]).

Por último, una *cuarta autoridad,* también del Nuevo Testamento, 1 Cor 6,1ss., un texto que se ajusta más que el anterior a las pretensiones curialistas de los defensores de la primera tesis. Sin embargo, el maestro establece la distinción siguiente: no significa que los fieles no

puedan acudir nunca a un juez secular o que únicamente un juez fiel pueda entender en los asuntos seculares (Ockham pone el ejemplo de san Pablo, que recurre al juicio del César haciendo valer su condición de ciudadano romano; cf. Hch 25,10), sino que reprende a los corintios que acudían de manera indiscreta, maliciosa o escandalosa a un juez infiel o injusto. Y esto se comprende a la luz de la conciliación entre las partes que cualquier magistrado ha de intentar antes de juzgar un caso o bien a la luz del acuerdo que los monjes de un monasterio han de buscar antes de acudir al obispo con sus conflictos[143].

b) Tesis imperialista: Las cuestiones seculares solo corresponden al emperador.— Como consecuencia de todo lo anterior, la tesis primera queda claramente rechazada. El juez eclesiástico no entiende en cualquier causa secular; al contrario, solo puede hacerlo *in casu*, para suplir la negligencia del juez temporal, que es quien debe intervenir en ellas *regulariter*. La alternativa más espontánea aparece en la segunda tesis, una suerte de inversión de la primera: corresponde únicamente al emperador y al juez secular castigar a los culpables de crímenes seculares, y de ninguna manera al juez eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. xi [911,41ss.]). La justificación se encuentra en el principio de unicidad de juicio, ya mencionado más arriba. Si puede probarse que al menos corresponden al juez secular algunas causas seculares (lo que no es difícil), entonces le corresponden todas. De lo contrario, si interviniese también el juez eclesiástico, se confundiría el orden judicial ocasionando graves males. Por tanto, cada juez ha de atender solo al objeto específico de su potestad (temporal o espiritual)[144].

---

[143] D III.II, lib. II, cap. xviii (917,5ss.). Ockham conocía sin duda el *Testamento* de san Francisco, donde, tras reconocer como señores suyos a los sacerdotes de la Santa Iglesia Romana, prohíbe el recurso a la curia pontificia en caso de conflictos. En las diferentes versiones de la *Regla* hay siempre un apartado dedicado a la corrección fraterna, que se inspira en Mt 18,15ss. y no menciona el recurso a autoridades exteriores a la Orden.

[144] D III.II, lib. II, cap. xii (912,37ss.). Las pruebas alegadas son todas ellas de la Escritura y de la tradición de la Iglesia; si por una parte puede extrañar en una tesis anti-curialista como ésta, al menos dos razones pueden explicar esta peculiaridad: la primera y más obvia es el uso frecuente en discusiones de este tipo de una misma autoridad con sentidos incluso opuestos; la segunda, desde otro punto de vista, es que esta tesis puede considerarse *espiritualista* en la medida que rechaza cualquier intervención en el ámbito temporal (por tanto, no es extraño que utilice autoridades de esa índole).

Aunque ésta pueda parecer la tesis propia de Ockham al defender la independencia de las dos potestades, sin embargo hay un aspecto importante que el maestro rechaza. La separación radical en el ejercicio de los dos jueces, la no intervención del espiritual en materia secular, solo es posible cuando el príncipe cumple la función que le es propia y no es negligente en su labor. Cuando esto ocurre, los clérigos no pueden entrometerse de ningún modo e incluso, conforme al testimonio de los Hechos de los Apóstoles, deberán dejar a los laicos la administración de los bienes materiales de la Iglesia, consagrándose ellos a la oración y a la predicación (D III.II, lib. II, cap. xx [917,47ss.]; cf. Hch 6,1ss.). No obstante, el principio de intervención se mantiene cuando las circunstancias obligan a ello; a falta de juez temporal, el eclesiástico tendrá que venir en ayuda del bien común participando en los asuntos seculares (pero siempre accidentalmente, *in casu*).

c) Via media.— Abandonadas las tesis anteriores como extremas, el *magister* propone una tercera a la que él mismo denomina *via media* y que de alguna manera puede conciliar las dos anteriores (a falta de edición crítica, el uso del término *via media* tanto en el título del capítulo D III.II, lib. II, xiii, como en el texto, nos hace pensar que sea original). El juez eclesiástico puede intervenir en dos ámbitos, el foro penitencial y el foro contencioso (o jurídico-secular). Ahora bien, mientras que en el primero le corresponden todos los pecados espirituales de cualquier cristiano (no de cualquier hombre) (D III.II, lib. II, cap. xiii [913,2ss.]), no es así en el segundo, donde deberán discutirse los casos concretos en que la intervención del juez eclesiástico es legítima. *¿Qué casos son éstos?*

De entrada, el maestro señala tres (D III.II, lib. II, cap. xiii). El *primero* nos es bien conocido y no ofrece dificultades: se trata de la función de suplencia en materia temporal cuando no hay juez secular o bien éste es negligente. El *segundo* plantea un caso diferente y más complejo, a medio camino entre la potestad regular del juez espiritual y su función sustitutoria: puede intervenir cuando, dado un crimen, al príncipe le es imposible castigar al culpable (por ejemplo, la Iglesia puede censurar con la excomunión al criminal desconocido). Por una parte, se trata de una suerte de suplencia, pues el gobernante secular, aun queriendo, no puede intervenir; por otro lado, al menos en el ejemplo con que el maestro ilustra el caso, el juez espiritual tampoco puede

actuar en el foro contencioso propiamente dicho, pues se desconoce al inculpado, y la pena que se menciona (la excomunión) es en principio religiosa.

En fin, un *tercer caso* es más problemático aún en relación a los que se vienen afirmando como principios fundamentales de la filosofía política ockhamista: cuando los criminales están sujetos a la jurisdicción temporal del juez eclesiástico (D III.II, lib. II, cap. xiii [913,5s.]). Para mayor extrañeza, no hay ninguna discusión en torno a este caso, simplemente se enumera, sin aclaraciones que ofrezcan alguna luz sobre esta afirmación, paradójica (si no contradictoria) respecto a la independencia de los dos ámbitos, temporal y espiritual. ¿Se trata de una concesión al *statu quo* operante, por ejemplo, en la Alemania que él conoció, donde algunos eclesiásticos eran verdaderos príncipes seculares e incluso electores del emperador? No puedo recordar ningún texto en que Ockham hable de manera explícita sobre los prelados electores para censurar su intervención (¡tan importante!) en la política de su tiempo. Si es así, ¿cómo podría justificarse teóricamente para no caer en flagrante contradicción?

A falta de textos con una respuesta precisa, creo que el caso sería admisible dentro del conjunto con las siguientes condiciones. *Primera:* al fin y al cabo se trata de una excepción (*in casu*), que deja intacto el principio según el cual el juez eclesiástico solo interviene *regulariter* en los asuntos espirituales. *Segunda:* la excepción consistiría en que una misma persona reúna dos títulos de naturaleza diversa, a saber, uno eclesiástico y otro secular (como el obispo-elector de Colonia en tiempos de Ockham). *Tercera:* en consecuencia, tal unión es de alguna manera *anti-natural*, y no proviene de ninguna ordenación divina (de Cristo, por ejemplo), sino de las costumbres humanas. *Cuarta:* si, dado todo lo anterior, no hay perjuicio para el bien común y esos príncipes-prelados no interfieren en la administración secular de otros y sobre todo del imperio, entonces su *caso* podría legitimarse.

Más adelante, el discípulo intentará engrosar la lista de casos en que es lícita la intervención del juez eclesiástico en una causa secular (D III.II, lib. II, cap. xiv). Sin embargo, varios de los que menciona son reducibles a alguno de los tres anteriores y el resto pueden serlo a un cuarto caso, que podríamos llamar derecho de instrucción. Guillermo de Ockham lo formula de manera precisa: «En algunos casos, el juez

eclesiástico puede intervenir en las causas seculares instruyendo, aconsejando e incluso prescribiendo. Sin embargo, en tales casos criminales seculares no puede castigar contra la voluntad del juez secular (que está dispuesto a ser complemento de la justicia) ni tampoco puede dar sentencia definitiva en estos casos, sino que ha de darla el juez secular que está dispuesto a hacer justicia» (D III.II, lib. II, cap. xiv [913,40ss.]; encontramos un texto semejante al principio del capítulo siguiente).

En definitiva, el *Venerabilis Inceptor* acepta la función doctrinal y moral de la Iglesia, aunque reducida también a algunas circunstancias, sobre todo cuando se trata de casos difíciles. Sin embargo, ni siquiera entonces tiene el clérigo en su mano dar un juicio de índole secular, sino que actúa a modo de consejero, ayudando al juez temporal a encontrar la verdad (lo que a menudo es imposible sin contar con la Escritura, en que se supone perito al eclesiástico) (D III.II, lib. II, cap. xv [914,12ss.]). Por tanto, el príncipe se mantiene como juez ordinario en las causas seculares. No obstante, también aquí puede operar el principio de suplencia, de modo que queda abierta para el juez eclesiástico una posibilidad de dictar sentencia (salvo en casos de sangre, en los cuales la prohibición de que el juez espiritual dictamine parece absoluta: D III.II, lib. II, cap. xv [914,20s.]).

Quedan aún *dos dificultades* sobre este cuarto caso. Si se trata de aconsejar, ¿por qué no cumpliría esta función cualquier perito en Sagrada Escritura tan bien como el papa o un obispo? Sin duda, una de las razones por las que Ockham se inscribe en la *via media* (y no en una postura extrema) es la búsqueda de un papel relevante para el sumo pontífice en casi todos los ámbitos donde tradicionalmente lo ocupaba (aunque sea bajo nuevas perspectivas: por ejemplo, D III.I, lib. II, cap. xx [807,27s.], o bien D III.II, lib. II, cap. viii [908,51ss. y 909,9ss.]). En cuanto a este problema concreto, el *magister* admite que bastaría con un perito cualquiera siempre que el juez secular estuviera dispuesto a escuchar la voz de la verdad y juzgar conforme a ella. Sin embargo, previendo que no quiera oír la verdad o que después no haga justicia, es más oportuno que intervenga quien tiene la autoridad de aconsejar al príncipe secular para que haga justicia (D III.II, lib. II, cap. xv [914,39ss.]). Por tanto, tratándose al fin de una cuestión de poder, no basta con saber aconsejar; es precisa igualmente la potestad que un simple perito no tiene y con la que cuentan las autoridades eclesiásticas.

Esto último nos introduce en la *segunda dificultad* sobre este cuarto caso de intervención del juez espiritual en asuntos temporales (el llamado derecho de instrucción). ¿A qué autoridad de los *viri ecclesiastici* se refiere Ockham exactamente cuando prefiere el papa a cualquier perito?, ¿no estará volviendo por la puerta falsa a alguna especie de curialismo? Es el discípulo el que levanta la presa al preguntar de dónde viene la potestad de «aconsejar» a los príncipes seculares (usa el verbo *praecipio*, que también significa *preceptuar;* se refiere, pues, a un poder eficaz). La *respuesta* es escueta: unos dicen que de la ordenación expresa de Cristo; otros que de la costumbre racional y prescrita (D III.II, lib. II, cap. xv [914,44s.]). En realidad, más que de dos opiniones distintas y contrapuestas, creo que se trata de una sola, que además es la propia del autor inglés. El derecho de intervenir mediante la instrucción está a caballo entre la potestad espiritual y la temporal. Si el príncipe aconsejado es cristiano, ¿no está el papa ejerciendo una parte esencial de su función específica, religiosa, en la medida en que se trata de cuestiones relacionadas con lo espiritual, pues únicamente puede encontrarse su verdad desde el conocimiento de la Escritura? Intervendría entonces según la institución de Cristo y casi sin abandonar el ámbito que le es propio. Ahora bien, cuando se trata de gobernantes seculares infieles no puede decirse lo mismo; la legitimidad de la intervención solo puede provenir de la costumbre humana, pero una costumbre legitimada ella misma como racional (dada su coherencia dentro del conjunto político).

* * *

Casi como un apéndice, Ockham dedica un capítulo a la *potestad del emperador sobre los buenos.* Además de las razones expuestas al principio de este apartado (el origen cuasi negativo de la potestad), un motivo más puede justificar esta circunstancia. En la perspectiva no solo del ejercicio peculiar del poder que le corresponde al príncipe secular, sino de cuál es la relación de esta potestad con la espiritual, es coherente que el autor dedique su atención a los crímenes más que al transcurso ordinario de la vida social. El conflicto entre potestades (verdadero interés de Ockham) surgiría sobre todo en los casos problemáticos, judiciales. Veamos, sin embargo, qué piensa el filósofo sobre el gobierno de los buenos súbditos.

El principio fundamental en este aspecto es que todos deben obedecer al emperador en aquello que concierne al gobierno temporal del pueblo. Por tanto, de esta obediencia queda excluido de inmediato el ámbito espiritual, y, siguiendo un principio más general, todo aquello que sea ilícito o injusto (D III.II, lib. II, cap. xx [917,62ss.]; el ayuno es uno de los ejemplos que pone el *magister* como claramente específico de la autoridad religiosa).

Ahora bien, el discípulo suscita una dificultad que nos remite a lo dicho en el primer apartado de este capítulo sobre la relación entre reinos e imperio. Si se debe obedecer en todo al emperador, ¿qué ocurre cuando se está sujeto de manera inmediata a un señor temporal diferente? En un primer momento, el maestro responde sin matices: como el papa es prelado inmediato de todos los cristianos en lo espiritual (por encima de cualquier otro prelado), así el emperador lo es de todos en lo temporal y debe obedecérsele más que a cualquier otro (D III.II, lib. II, cap. xx [917,62ss.]). Sin embargo, las objeciones del discípulo harán que unas líneas más adelante introduzca algunos matices. Además de las condiciones previas ya señaladas (ámbito temporal, materia lícita y justa, de acuerdo con el bien común), Ockham incorpora una distinción que de nuevo le califica como anti-absolutista: «Así pues, la dignidad del género humano se derogaría si todos fueran siervos del emperador, y, por tanto, sería derogada si en todos los aspectos el emperador pudiera tratar a los libres como siervos. Por lo cual, como el emperador ha de procurar aquello que corresponde a la dignidad y a la utilidad de todo el género humano, y de ningún modo debe querer tratar a los libres como siervos, por eso también los libres no han de obedecerle [al emperador] en todo aquello en que deben obedecerle los siervos» (D III.II, lib. II, cap. xx [918,38ss.]).

Sin embargo, dada la ausencia de otras explicaciones, el problema es precisar quiénes son los siervos y quiénes los libres, sobre todo cuando Ockham parece insistir en que *todos* son súbditos *inmediatos* del emperador. La explicación más plausible puede ser quizá la más sencilla, a saber, el texto se referiría a la diferencia en el ejercicio de la potestad imperial respecto a los territorios en que no había otro príncipe salvo el mismo emperador, y aquellos en que su gobierno se realizaba por medio de otro (es decir, *mediatamente*, aunque Ockham no quiera utilizar la expresión, quizá para salvaguardar mejor los derechos del

emperador frente a los gobernantes *menores* que reclamaban una independencia total). Si esto es así, el filósofo inglés mantendría su opción por la *via media*, pues, partiendo del imperio como ideal, reconocería, sin embargo, el valor de los reinos y principados y la situación especial de los súbditos a ellos sujetos. Además, se reafirmaría así el sentido primero de la potestad civil: ciertamente es un poder efectivo y somete a un tipo u otro de *servidumbre*, pero ello siempre en vistas al bien común, que actúa no solo como causa final, sino también como causa correctora para su recto ejercicio.

3. EL EMPERADOR Y LOS BIENES.— En último lugar, el segundo libro del *Dialogus* III.II considera la relación del príncipe de príncipes con las cosas temporales. También aquí se expondrán dos tesis radicales y contradictorias para luego ofrecer una tercera, denominada *via media*. Curiosamente, ésta es la menos argumentada de las tres, aunque es la que considero propia de Ockham. No obstante, ello no puede extrañar una vez observadas las numerosas razones con que tratan de justificarse la primera (siete) y la segunda (cinco) de las tesis, y las correspondientes respuestas del maestro. En realidad, la discusión de estos argumentos está preparando el camino a la tesis media (por no decir justificándola ya de manera más o menos indirecta).

a) El emperador no es dueño de todas las cosas del mundo (D III.II, lib. II, cap. xxi [919,17]).— Esta primera tesis tratará de ser probada mediante siete razones, de las cuales, *ratione brevitatis*, solo examinaré aquí las más representativas (bien por su propia formulación o bien por la respuesta que a ellas se ofrece).

El *primer argumento* sostiene que el emperador no es dueño de las *res nullius*, es decir, de aquellos bienes que a nadie pertenecen y son concedidos (en propiedad) a cualquiera que los ocupe, sea o no el emperador. La *réplica* admitirá que así es, en efecto, pero, no obstante, reconocerá al emperador un cierto derecho sobre ellas, de manera que puede reclamarlas contra el ocupante *en caso* de que sean necesarias para el bien común. De todas maneras, para asegurar la excepcionalidad de esa intervención, Ockham precisa que si se dota al imperio con estipendios y bienes temporales propios es también para evitar que el emperador se haga con bienes ajenos o tome posesión de las *res nullius* (salvo culpa del propietario, causa justa o servicio al bien común) (D III.II, lib. II, cap. xxiv [921,15ss.]).

En *segundo lugar*, el emperador no puede vender o alienar *ad libitum* cualquier bien, pues por lo mismo podría alienar el imperio mismo (y no puede actuar en perjuicio del imperio); aun así, es cierto que aliena el dominio de algunas cosas entregándoselo a otros. En cualquiera de los dos casos, parece claro que no es dueño universal (D III.II, lib. II, cap. xxi [919,22ss.]). También aquí el *magister* reconocerá lo que hay de verdad en esta postura: el emperador solo tiene plenitud de dominio sobre algunos bienes, que son los que puede alienar. Y, aun cuando entregue parte de sus bienes, podrá recuperarlos *in casibus* en favor del bien común (D III.II, lib. II, cap. xxiv [922,3ss.]). ¿A qué se refiere en concreto? Por una parte, el príncipe universal poseerá algunos bienes a título personal de los que puede disponer con toda libertad, incluso privándose de ellos (aunque quizá no sea recomendable). Por otra parte, el emperador tendrá dominio sobre otros bienes a título de administrador; unos nunca podrán ser alienados (como el imperio mismo), pero otros sí (dineros, algunas tierras). Con todo, incluso estos últimos serán alienados condicionalmente, pues el emperador no es señor absoluto de los bienes del imperio como lo es de los suyos propios (D III.II, lib. II, cap. xxv [922,38ss.]).

Esta distinción entre varios tipos de propiedades es puesta de manifiesto también en otros momentos. Uno de los más claros es la respuesta al argumento sexto (de la numeración original), que lleva al absurdo el dominio universal del emperador precisamente por no atender a matices. El maestro precisa, en cambio, que: «El emperador no es dueño (*dominus*) de todas las cosas temporales de idéntico modo, sino que lo es de un modo respecto a sus cosas y de otro respecto a las ajenas. Por tanto, no todas las cosas son comunes ni todas propias, sino que algunas son propias del emperador de manera que no son de nadie más y ningún otro tiene propiedad de ellas, mientras que otras cosas son verdaderamente apropiadas por otros, aunque el emperador sea dueño de ellas de alguna manera en cuanto puede quitárselas [a sus dueños habituales] en favor de la utilidad común» (D III.II, lib. II, cap. xxiv [921,41ss.]).

De esta manera, Ockham es coherente a la vez con el principio de un imperio ideal, pero no lo es menos en su lucha contra la *plenitudo potestatis* entendida como abuso de poder, como extensión ilimitada de éste sobre las personas y las cosas.

Queda todavía un *último argumento* de interés. Si el emperador es dueño universal ha de serlo según el derecho divino, el natural o el humano; sin embargo, la Escritura no lo registra así, el natural indica la propiedad en común, y el derecho humano prohíbe al emperador hacerse con lo ajeno (D II.II, lib. II, cap. xxi [919,42ss.]). Supuesta la distinción entre propiedades (según la cual el dominio universal del imperio no tiene por qué ser concurrente con los derechos de propiedad de los súbditos), Ockham echa mano de un elemento fundamental de su filosofía política: el dominio universal del emperador es *iure humano* como el imperio mismo procede de los hombres (D III.II, lib. II, cap. xxiv [921,48ss.]). Por tanto, por analogía con la fórmula acuñada para designar el origen del imperio, podrá decirse *proprietas imperialis (a Deo) per homines*, es decir, la propiedad originalmente común de los bienes (derecho natural) es puesta en manos de quien encarna máximamente la potestad secular y en orden a ejercer ésta de modo idóneo (derecho humano).

b) El emperador es dueño universal.— La conclusión provisional forzosa después de examinar la primera tesis es que el emperador goza en efecto de un dominio universal, por peculiar que sea. Así las cosas, la segunda tesis recoge esta conclusión para radicalizarla, dándole un sentido fuerte; se trataría de una plenitud de dominio sobre los bienes temporales D III.II, lib. II, cap. xxii [919,59]). Cinco razones quieren probarlo así, pero el mismo *magister* que las expone se encarga de responderlas más adelante. Tampoco esta postura será satisfactoria. Veamos por qué, aunque tampoco en esta ocasión siguiendo la prolijidad de los argumentos.

El *primer grupo* de razones toma como fundamento el principio ya aceptado de que el emperador es señor de todo el universo y de todos los hombres (exceptuando quizá los eclesiásticos). Entonces lo deberá ser también, y especialmente, de todas las cosas temporales (vid. los tres primeros argumentos en D III.II, lib. II, cap. xxii [919,60ss.]). Desde las matizaciones hechas en el examen de la primera tesis, podemos adelantar ya cuál será la *respuesta*: es cierto el dominio universal de los bienes por parte del emperador, pero tal propiedad no es absoluta, sino modal, es decir, está orientada siempre al bien común y no puede ejercerse si no es con este motivo, racional y justamente (D III.II, lib. II, cap. xxv [921,64ss.]).

El *segundo grupo* de argumentos no añade en realidad nada nuevo, sino que parte de la comparación entre el rey y el emperador, como si quisiera poner de manifiesto la eficacia de la propiedad del último con ayuda (y por encima) del primero. Puesto que el rey, aunque sea pagano, es dueño de todo lo que hay en su territorio, también así el emperador (en la universalidad de su ámbito). La *réplica* tampoco es novedosa: el rey y el emperador, desempeñando su oficio, son propietarios sujetos a la utilidad y al bien común, no *ad libitum* (D III.II, lib. II, cap. xxv [921,64ss.]; éste es uno de los pocos lugares en que Ockham habla literalmente de *bien común;* la expresión más frecuente en él es *utilidad común*).

c) Via media.— Toda esta parte del *Dialogus* nos aboca hacia la tercera tesis, operante ya en el análisis de las dos anteriores. El principio que se ha venido utilizando como criterio aparece aquí con toda claridad: «Así, el emperador no es dueño de todas las cosas temporales (incluso de aquellas que pertenecen mínimamente a la Iglesia) de modo que se le permita o pueda ordenar tales cosas *ad libitum.* No obstante, de alguna manera es dueño de todo en cuanto (...) puede utilizar [todas estas cosas] y aplicarlas para utilidad común cuando vea que la utilidad común debe ser preferida a la utilidad privada» (D III.II, lib. II, cap. xxiii [920,44ss.]).

Una vez más, tenemos la oportunidad de comprobar la interrelación entre las primeras preocupaciones de Ockham (la propiedad en *Opus nonaginta dierum*) y las últimas y fundamentales (la potestad en el *Dialogus*). La solución del filósofo sobre el dominio universal de las cosas por parte del emperador recoge algunos conceptos primordiales de su primera época como son la propiedad *ad libitum* o los bienes muebles e inmuebles. Con ese apoyo, la tesis tercera precisa qué dominio tiene el emperador sobre las cosas temporales y cuál es la relación al respecto entre él y sus súbditos. Aclarando lo dicho en la discusión de la primera tesis (cf. D III.II, lib. II, cap. xxv [922,38ss.]), Ockham distingue, por una parte, entre lo que pertenece *specialiter* al máximo gobernante y lo que corresponde *specialiter* a otros, y, por otra parte, entre las *res mobiles* y las *immobiles.*

El emperador es *propietario en especial de bienes* muebles y también de algunos inmuebles de tal manera que puede disponer de ellos libremente (por ejemplo, vendiéndolos, donándolos o alienándolos de

cualquier manera) y reclamarlos en juicio si le son arrebatados (éstas eran las pruebas de la propiedad en sentido estricto ya en OND, como vimos al final de nuestro capítulo 6). Por el contrario, hay *otros bienes inmuebles* que corresponden al emperador también de modo particular, pero no con el mismo título: si los anteriores le convienen como persona casi privada, éstos son administrados por él de acuerdo con su oficio. Por ello, no puede disponer de ellos *ad libitum* y en concreto no puede enajenarlos. Si de hecho se produce la alienación, es jurídicamente inválida y el emperador está obligado a restituir. Sin embargo (de manera análoga a sus bienes personales), puede reclamarlos en juicio, pues es su administrador legítimo en función del bien común. Si no los defendiera según el derecho que le asiste, estaría faltando a su deber como príncipe tanto como si fuera él quien tomase la iniciativa de alienar cualesquiera bienes del imperio. Por último, hay todavía *algunos bienes muebles* cuya propiedad en especial no es del emperador. ¿Qué derecho tiene éste sobre ellos? De acuerdo con lo dicho hasta aquí, creo que puede hablarse de una cierta propiedad común o, mejor dicho, supereminente. Por un lado, se trata de un derecho que llegado el momento puede hacerse efectivo con toda legitimidad; por otro, su ejercicio no puede regirse por la propia voluntad del soberano y está limitado a algunos casos mediante las condiciones que ya conocemos: que sea necesario para el bien común, que haya alguna otra causa justa, o que el propietario *regular* haya cometido algún delito (D III.II, lib. II, cap. xxiii [921,1ss.]).

En definitiva, Ockham mantiene su línea moderada, lejos de cualquier extremo. Es cierto que la potestad imperial se extiende sin fronteras, pero es una potestad modulada, también por lo que a las cosas se refiere. Es manifiesto el respeto a los bienes de los súbditos (incluidos otros príncipes) cuando no está en juego el bien común. Dentro de este respeto se incluyen también en principio las propiedades de la Iglesia, como ponen de manifiesto varias alusiones. La *via media* sigue en pie.

* * *

Por todo lo anterior, al final de este capítulo podríamos concluir que si muchas páginas ockhamistas rezuman una crítica acerba de la *plenitudo potestatis* pontificia y no se encuentra el equivalente respecto al

emperador, no es menos cierto que la concepción del poder secular en Guillermo de Ockham no tiene nada que ver con un gobierno plenipotenciario, amo y señor de la vida y la hacienda de sus súbditos. La conclusión del libro II del *Dialogus* III.II consiste precisamente en la respuesta a esta pregunta: ¿tiene el emperador la plenitud de poder en lo temporal?

La *tesis afirmativa* se justifica por medio de cinco argumentos que pueden resumirse en dos fundamentales. En primer lugar, el emperador solo estaría obligado por la ley divina y la ley natural, pero no por ninguna ley humana, de manera que su voluntad tiene fuerza de ley (incluso cuando yerra). En segundo lugar, de parte de los súbditos, éstos deben cumplir el pacto a que se han obligado con sus gobernantes y, por todo lo anterior, no pueden resistir a su voluntad (D III.II, lib. II, cap. xxvi).

El *magister* se encargará también aquí de *replicar* a todas y cada una de las razones expuestas. El objetivo es claro: negar que el emperador tenga una soberanía absoluta de tal calibre como la dibujada por la tesis afirmativa que acaba de indicarse. Para ello, Ockham añade al derecho divino y al derecho natural otras dos instancias reguladoras del ejercicio del poder imperial, a saber, el *ius gentium* y el bien común. Sobre este último ya se ha dicho bastante; la voluntad del príncipe solo es criterio de gobierno en cuanto sirve a la utilidad pública (si es así, no hay inconveniente en que tome decisiones en favor de sí mismo o de un grupo particular de súbditos). Por lo que respecta al derecho de gentes, el maestro lo dibuja como aquella ley que afecta al conjunto de los hombres y que está a medio camino entre la ley natural y la ley humana positiva; a él pertenece la obligación de evitar invasiones, guerras, servidumbres, etc. Este derecho no le obliga necesariamente, pero sí que debe actuar conforme a él en la medida que todos los demás lo hacen, y obrar en contra solo *in casu* [D III.II, lib. II, cap. xxviii (924,18ss.]).

Por tanto, el mayor de los príncipes seculares carece de la *plenitudo potestatis* que pudiera convertir a todo el universo en su siervo. Ésta es justamente la tesis segunda y propia de Ockham: «El emperador no tiene *plenitudo potestatis* en lo temporal de manera que pueda hacer todo aquello que no sea contrario al derecho divino o al derecho natural. [Al contrario] tiene *potestas limitata*, de modo que con los

[hombres] libres que le están sujetos y con sus bienes solo puede aquello que aprovecha a la utilidad común» (D III.II, lib. II, cap. xxvii [923,27ss.]).

De esta manera podemos confirmar de nuevo que la libertad es un bien sumamente preciado para el filósofo inglés. Lo es en el ámbito secular, trátese de súbditos o de bienes, pero lo es si cabe con mucha más razón en el ámbito espiritual: *lex evangelica est lex libertatis*. Tendremos oportunidad de verlo más adelante. Por ahora sigamos examinando cuál es la potestad del emperador, en este caso respecto a las personas y bienes eclesiásticos.

B. EN EL ÁMBITO ESPIRITUAL

Las páginas anteriores dejan al menos una incógnita abierta en un trabajo como éste, cuyo objeto es la articulación entre la potestad secular y la potestad espiritual: ¿cuál es exactamente el ejercicio del poder imperial respecto a las personas y los bienes de la Iglesia, sobre todo en lo que se refiere al papa?, ¿son consideradas a todos los efectos como una parte más de la sociedad en que por necesidad se enmarcan?, ¿están bajo la potestad del emperador solo en lo que es estrictamente temporal?, ¿qué ocurre en aquellas circunstancias donde lo espiritual y lo secular son de arduo deslindamiento?, ¿tiene el príncipe algún cometido religioso, al menos cuando es fiel cristiano o, por el contrario, está excluida por principio su intervención en ese terreno?, ¿acaso podrá asumir temporalmente tareas eclesiásticas, como hemos visto que el papa puede hacer *in casu* respecto a la potestad secular? A estos interrogantes quisiera responder a continuación.

De entrada, es necesario precisar que Ockham no desarrolla en el *Dialogus* III un texto simétrico al libro II del tratado segundo, es decir, uno en que desarrolle con amplitud la relación del emperador respecto a los súbditos fieles y sus bienes. Lo que encontramos en el libro III del *Dialogus* III.II es una concentración de ese tema no ya en los eclesiásticos, sino en el caso peculiar del papa. Su primer capítulo establece una distinción sobre el objeto del libro entero: no hablará de las personas espirituales en el sentido primero y más propio (quienes viven según el espíritu y la ley evangélica, muchos de los cuales son laicos), sino en el

segundo sentido, es decir, el que se refiere a aquellos que tienen oficios espirituales... ¡aunque no vivan virtuosamente! (D III.II, lib. III, cap. i [926,13ss.]; cf. D III.II, lib. II, cap. iii [903,55ss.]). De esta manera, los dos grandes apartados de ese libro se refieren al sumo pontífice para responder a dos cuestiones del todo significativas en la relación imperio-papado: el emperador, ¿tiene algún papel en la elección del príncipe espiritual? y, más aún, ¿es juez ordinario del papa? (vid. la introducción al capítulo ii de D III.II, lib. III).

1. EL EMPERADOR Y LA ELECCIÓN DEL SUMO PONTÍFICE.— Contra lo que pudiera parecer en un principio, los dos problemas planteados por Ockham abarcan en realidad toda la relación entre las dos potestades. Así lo prueba el tratamiento de este primero. Como de costumbre, se presentan varias tesis, cada una de las cuales está pertrechada de numerosos argumentos.

a) Al emperador como tal no le corresponde elegir al papa (D III.II, lib. III, cap. ii [926,16ss.]).— Seis razones pretenden demostrarlo así desde una posición moderada. En efecto, el maestro no parece tomar el punto de vista curialista al defender esta postura, sino que, por el contrario, parte de una independencia de los dos poderes. Según este principio de independencia, tomado de manera radical, ni al príncipe secular le corresponden los actos y derechos del ámbito espiritual ni viceversa. Es así que la elección del papa es uno de los derechos religiosos más importantes, luego no puede convenir al emperador. El todo social aparece dividido en dos esferas que coexisten, pero difícilmente tienen verdadera relación entre sí. Incluso uno de los argumentos, el quinto, dibuja este mismo panorama dentro de la propia Iglesia: a clérigos y laicos corresponden actos diversos como a miembros distintos del cuerpo humano. Así pueden resumirse los seis argumentos de esta primera tesis, de los cuales el cuarto quizá es el más representativo: «Las potestades distintas tienen actos distintos (...). Y la potestad secular y la potestad eclesiástica son potestades distintas, por tanto tienen actos distintos. Consta que el acto de elegir al sumo pontífice corresponde a la potestad de la Iglesia, luego no compete a la potestad secular y, por tanto, el emperador no puede ejercer tal acto» (D III.II, lib. III, cap. ii [926,54ss.]).

¿Puede ser ésta la opinión de Ockham, la que nos interesa al fin y al cabo? Es cierto que una primera lectura puede inclinar a que se piense

así debido al número de argumentos y, sobre todo, a su coincidencia en el principio de autonomía de las potestades. Sin embargo, en capítulos anteriores del *Dialogus* III.II, lib. III se ha hecho hincapié en la modulación del principio de independencia en la filosofía política de Ockham. No se trata de dos compartimentos estancos; el bien común es más importante que la separación de poderes y puede exigir en determinadas circunstancias y bajo ciertas condiciones (*in casu*) que uno de ellos intervenga en el ámbito propio del otro (*regulariter*). Desde este punto de partida se responde a los seis argumentos de la primera tesis, cuya debilidad es puesta de manifiesto ya por su escasez de ideas. Al contrario, la *réplica* es sumamente rica y anuncia lo que será la tesis segunda.

Desde la respuesta al argumento primero se rompe con la diferenciación tajante de los dos ámbitos, temporal y espiritual. En la Iglesia hay dos tipos de derechos, los que vienen dados por el sacramento de la ordenación y otros que se ordenan al bien o utilidad común de la Iglesia (siempre definida, y ello es muy importante aquí, como *congregatio fidelium:* D III.II, lib. III [929,47]). Los primeros son denominados estrictamente espirituales *(iura mere spiritualia),* y entre ellos se encuentra la ordenación de clérigos, la consagración de iglesias, el celebrar misa, etc. Puesto que ni el emperador ni los laicos han recibido el orden sacerdotal, a ninguno de ellos compete este tipo de derechos (D III.II, lib. III [929,55ss.]).

Ahora bien, el segundo tipo de derechos en la Iglesia está constituido por aquellos comunes a clérigos y laicos (puesto que no dependen del sacramento del orden), y entre ellos se encuentra la elección del sumo pontífice. ¿Por qué razón? La analogía con la buena ordenación de la comunidad civil puede ayudarnos a comprender el fundamento: como parte del bien común de aquélla consiste en que pueda elegir una cabeza rectora, así es coherente que *quienes forman parte de la Iglesia tengan capacidad para escoger a su príncipe.* Además, hay también una razón específica para que esto ocurra así dentro de la comunidad de fieles. Cristo ha provisto a ésta con todo lo necesario, y necesario es que algunos puedan escoger al sucesor del pontífice que el mismo Señor puso al frente de su Iglesia como forma óptima de gobernarla (vid. *supra* los capítulos 10 y 12; cf. D III.II, lib. III, cap. v [931,34ss.]). De esta manera queda justificada la primera posibilidad para que cualquier

laico, y *a fortiori* el emperador, pueda intervenir en la elección del papa. No se trata de ningún derecho de orden secular; tampoco de un derecho peculiar que solo concierna a los laicos. Al contrario, la definición fundamental de la Iglesia como comunidad de fieles (de acuerdo con su nominalismo) permite a Ockham defender unos derechos que pertenecen al común de los cristianos por el mismo hecho de serlo. Así, por ejemplo, la respuesta al tercer argumento de la tesis primera afirma que el emperador debe limitarse al ámbito secular, aunque pueda actuar en lo espiritual como cristiano, católico y romano, y éste es el caso en la elección del papa (D III.II, lib. III, cap. iv [930,7ss.]).

Por tanto, lo que Ockham tiene frente a sí en este momento es algo muy similar a la *christianitas*, es decir, un cuerpo social que coincide con el cuerpo eclesial. Bien es cierto que ello no es exigido por la literalidad de los textos. Bastaría con una sociedad mayoritariamente fiel (como era el caso en el contexto ockhamista) para que el bien común pidiera que su príncipe fuese también creyente, aunque el conjunto incluyese también algunos infieles. Es entonces cuando el emperador puede intervenir *regulariter* en asuntos eclesiales como la elección del papa (pero no primariamente en virtud de su función secular, sino como miembro del cuerpo espiritual que ha de cumplir su función).

Hay además *una segunda posibilidad de intervención para los laicos.* En realidad, se trata de una aplicación *ad hoc* de un principio general mencionado ya en numerosas ocasiones. Ockham lo ilumina también con la imagen del cuerpo humano, aunque subrayando en esta ocasión una diferencia de raíz con el cuerpo social. Si en el funcionamiento cabal (regular) del organismo hay labores comunes a varios miembros, el cuerpo biológico está determinado de tal manera que un miembro no puede *suplir* a otro cuando se produce una disfunción; sin embargo, esto sí es posible dentro del cuerpo eclesial: «Los miembros en el cuerpo de la Iglesia pueden suplir mutuamente sus defectos respecto a muchos oficios y en cierto modo [también respecto] a las cosas propias [de cada cual]. Así, el clérigo puede suplir el vicio y el defecto del secular incluso en aquello que es en cierto modo propio de lo secular (...). Así también los laicos pueden suplir en muchas cosas el defecto o la negligencia e incluso la malicia de los clérigos. Por tanto, aunque en la medida que el cuerpo de la Iglesia está óptimamente dispuesto (en lo que permite el estado de vida presente) los diversos

oficios deben ser encargados a diversas personas, no obstante, cuando el cuerpo de la Iglesia sufre diversos defectos en diversos miembros, no es inconveniente (sino incluso necesario) que a uno se le encarguen diversos oficios y que un miembro desempeñe el oficio de otro. En consecuencia, aunque elegir al sumo pontífice es de alguna manera propio de los clérigos, no es inconveniente que *in casu* el papa sea elegido solo por el emperador o por el emperador con otros» (D III.II, lib. III, cap. iv [930,29ss.]).

El *principio de suplencia* adquiere así una nueva formulación con esta segunda posibilidad de que los laicos (y el emperador) puedan intervenir en la elección del papa. La novedad está en que el filósofo concibe de manera expresa esta intervención sustitutoria dentro del ámbito eclesial. El príncipe, aun cuando actúe para solucionar la negligencia de otros en un terreno espiritual que no suele corresponderle, lo hace sobre todo como fiel (no solo como la cabeza del cuerpo secular que debe actuar *políticamente* como suplente cuando las negligencias de los príncipes espirituales afectan de una u otra manera al bien común).

En todo caso, Ockham refrenda su tesis según la cual las dos potestades son independientes, pero no de un modo estanco, sino con aberturas hacia el posible ejercicio de la otra *in casu*. Sin embargo, la elección del papa es una situación peculiar, pues, en la medida que el emperador sea miembro de la Iglesia, tal derecho le correspondería *regulariter*. ¿Ocurre así efectivamente? Las dos posibilidades enumeradas quedan de hecho reducidas a eso, a posibilidad, tal como precisa la respuesta al argumento sexto de la primera tesis: leyes de factura humana prohíben que el emperador y otros laicos tomen parte en la elección del sumo pontífice. Sin embargo, conforme a lo defendido hasta aquí, tales leyes no vierten principios del derecho divino o del derecho natural, y por tanto son revocables cuando alguna causa racional así lo exija (D III.II, lib. II, cap. iv [930,39ss.]).

b) Al emperador le corresponde elegir al papa.— Todo ello nos aboca a la tesis segunda, es decir, a la respuesta claramente afirmativa ante el interrogante planteado al principio de este apartado, si al emperador le corresponde en alguna medida la elección del papa. Permítase retomar el texto del autor en su formulación de esta tesis: «Aunque el emperador no tenga el derecho de elegir al sumo pontífice o a otros

prelados inferiores en razón de su dignidad imperial, no obstante, como cristiano católico y fiel, puede competerle el derecho de elegir al sumo pontífice, de modo que la preeminencia imperial no le convierte en incapaz de tal dignidad, potestad o derecho (incluso de alguna manera le vuelve más digno de ella) [la de elegir al pontífice]» (D III.II, lib. III, cap. iii [927,26ss.]; el texto es muy similar al de D III.II, lib. III, cap. iv [930,7ss.], donde responde al argumento tercero de la tesis anterior, que al emperador no le corresponde elegir al sumo pontífice; cf. D III.II, lib. III, cap. xiii [955bis; 28ss.]).

La novedad de este texto se encuentra en la precisión final. El emperador puede actuar en el terreno espiritual porque es cristiano, pero el desempeño del máximo oficio secular no es ningún obstáculo para ello, sino que, al contrario, lo beneficia. Así, Ockham está aunando los dos ámbitos, espiritual y secular, al menos por lo que a este asunto se refiere. Tratándose de un negocio eclesial, cualquier cristiano puede (y debe en ocasiones) tomar parte en él, pero ¿no tendrá mayor responsabilidad quien tiene mayor poder, mayores posibilidades de actuación, aunque le vengan dadas desde el ámbito secular?

Para mostrarlo así, Ockham echa mano de varias pruebas referidas a la elección de obispos y papas por parte de reyes y emperadores. Aunque en varios de los ejemplos alegados sean las mismas autoridades eclesiásticas quienes toman la iniciativa de conceder o confirmar tales derechos (D III.II, lib. III, cap. iii [927,32-64]), otros dan a entender pura y simplemente que corresponden de por sí a los príncipes (aunque no hagan uso de ellos). La pregunta obvia es entonces si el filósofo inglés no está justificando sin más el sistema de investiduras que tantos problemas originó en la Edad Media y, bajo diversos modelos, hasta nuestros días. La respuesta dependerá de la justificación y del ejercicio que se pretenda dar a ese derecho de intervención.

Para el *magister*, la capacidad del emperador para elegir al papa no está negada por ningún derecho, lo cual sería el caso sin duda si tal capacidad no estuviera bien fundamentada y atentase contra la Iglesia o el bien común. En primer lugar, *no está prohibido por el derecho divino* que se contiene en la Escritura (el primer *interesado* en evitar la injerencia de los laicos en la elección de los clérigos). El discípulo no tiene razón al pretender que sí lo está, al menos de manera implícita, puesto que solo los sucesores de los apóstoles gozan por derecho divino de la

potestad de elegir a otros prelados y también al papa. El maestro replica queriendo reducir al absurdo tal postura, pero no muestra todavía cómo el derecho de elegir prelados pueda extenderse más allá de los propios clérigos, es decir hasta los laicos y el emperador como tal (D III.II, lib. III, cap. iii [929,8ss.]). Más adelante veremos cómo Ockham va a afrontar el problema. Por ahora quedémonos con su tesis de que la intervención de los laicos *tampoco está prohibida ni por el derecho natural* (pues no es contrario a la razón) *ni por ningún derecho humano* irrevocable (como ya se vio más arriba, al final del apartado *a*).

Por tanto, se convalida la conclusión parcial a que habíamos llegado en el examen de la primera tesis. Ockham la sostiene ahora con mayor precisión, añadiendo alguna nota nueva. El emperador «tiene tal capacidad [elegir al papa] en virtud de que es cristiano católico, de que tiene uso de razón (*discretus*) y de que es romano. Si fuera emperador pero no cristiano, no sería capaz de este derecho, pues nadie excepto un cristiano puede tener el derecho de elegir al sumo pontífice. Aquello que pertenece a la religión cristiana no conviene que se trate por parte de aquellos que están fuera [que no son cristianos] (excepto el caso de necesidad en que un no cristiano puede bautizar). Si fuera emperador y cristiano, pero no católico sino herético, no tendría la potestad o el derecho de elegir al sumo pontífice mientras permaneciera como tal (...). Si fuera emperador cristiano y católico, pero no fuera *discreto*, esto es, no tuviera uso de razón, sino que fuese dominado por la locura (...), no sería capaz [de tal potestad]» (D III.II, lib. III, cap. v [931,1ss.]).

En consecuencia, el emperador, para poder intervenir en la elección del pontífice, ha de ser no solo cristiano, sino también romano y *discreto*. Esto último se entiende sin otras aclaraciones, y volveremos sobre el carácter romano. Así pues, sigamos examinando un poco más la primera y más fundamental de esas notas: ser cristiano. El texto recién citado especifica que el emperador tiene la potestad de elegir al papa *ex hoc ipso* que sea cristiano, y lo ilumina considerando el caso del bautismo. Con este ejemplo se confirma de modo especial que la elección de que tratamos es un asunto primariamente eclesial, que concierne a todos los fieles y solo a ellos.

Ahora podemos retomar lo anotado a propósito de las pruebas aportadas por Ockham para esta tesis segunda (favorable al derecho de elección para el emperador). Algunas de ellas incluían una mediación del

papa o los obispos, encomendando a los príncipes que interviniesen en el proceso. Por el contrario, otras pruebas-ejemplo parecían suponer el derecho por sí mismos de los príncipes cristianos a tal intervención. Las primeras harían más comprensible una suerte de investidura en la que el príncipe actuase a modo de delegado de las autoridades eclesiásticas, y sería coherente con la comparación sacramental usada por el autor (los sacramentos corresponden a los cristianos por el mismo hecho de serlo, pero están mediados *regulariter* por un ministro). Sin embargo, la respuesta ockhamista, sin lugar a dudas, es otra: el emperador y todos los fieles no reciben el derecho de elección de ningún superior a quien le corresponda de forma primaria, sino que les conviene a ellos mismos de un modo inmediato, como miembros de la Iglesia (D III.II, lib. III, cap. v [931,47ss.]).

Más arriba (p. 394) dejamos planteado el siguiente problema: Ockham niega que algún tipo de derecho (divino, natural o humano) prohíba la elección del papa por los laicos, pero ¿qué derecho se lo permite?, ¿dónde encaja desde ese punto de vista la potestad de cualquier creyente cuando debe escogerse un nuevo sumo pontífice? La respuesta puede encontrarse en uno de los pasajes ockhamistas que más fortuna ha tenido. En efecto, el capítulo vi del libro III (*Dialogus* III.II) expone el concepto de derecho natural del autor de manera más sistemática que cualquier otro pasaje suyo[145]. Esta exposición es suscitada por las dificultades del discípulo ante la potestad intrínseca de los laicos (y en concreto de los romanos) para elegir al papa; según él, o no tienen ese derecho o bien les ha sido conferido por el pontífice.

El maestro replicará considerando como derecho divino todo derecho natural y clasificando éste en tres clases o modos. Aunque la concepción del derecho ockhamista no sea objeto directo de estas páginas, veamos al menos lo suficiente para comprender el desarrollo del pensamiento político del autor. En primer lugar, Ockham justifica que *todo derecho natural pueda llamarse divino* porque al fin toda forma de derecho procede de Dios, creador de la naturaleza, y, de modo más

[145] De ahí la especial atención de los estudiosos sobre este capítulo. De él contamos también con una edición crítica, en cuya introducción se citan los principales trabajos al respecto y se explican sus divergencias por la corrupción del texto impreso con que podemos contar: Offler, «The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text».

específico, porque en las reglas fundamentales de la Escritura se contiene también toda modalidad de derecho, incluido el natural (D III.II, lib. III, cap. vi [934,3ss.]; por uniformidad en las citas continúo utilizando el texto de Goldast, siempre que su estado no exija acudir a la edición de Offler).

Más importante es la *triple clasificación del derecho natural* y las conclusiones que de ella saca el filósofo para nuestro tema. El primer derecho natural corresponde al estado de naturaleza, previo al pecado original, y es inmutable. El segundo, por el contrario, es llamado derecho natural conforme al estado de naturaleza caída y puede ser mudable (a diferencia del primero, aunque no con la facilidad del tercero —aquí es especialmente interesante la versión de Offler, pp. 212-3). Por último, hay un derecho que Ockham denomina *ex suppositione*, y que procede del *ius gentium* o de algún otro derecho puramente humano. Se llama así porque contiene aquellos preceptos que afectan a todos los hombres *si* éstos aplican la razón natural, como, por ejemplo, devolver el dinero que se ha prestado conforme al derecho de gentes (D III.II, lib. III, cap. vi [933,7-24 y 57-60]).

¿Cómo se aplica esta distinción al problema de la potestad de elegir al papa por parte de los laicos? Ockham asegura que tienen ese derecho conforme al tercer tipo de *ius naturalis* y, en consecuencia, también por derecho divino (en la medida en que aquél se identifica con éste en todas sus modalidades)[146]. A partir de este momento se hará igualmente comprensible por qué los textos insisten aquí y allá en que el emperador no ha de ser solo cristiano católico y *discreto*, sino también romano. Por último, también podrá establecerse desde estas premisas cuál es la relación entre la comunidad de los cristianos, los romanos, el emperador y la elección del pontífice, términos que han ido surgiendo hasta aquí sin recibir todavía una articulación precisa.

A los *romanos*, dice Ockham, les corresponde elegir al papa por derecho natural *ex suppositione*. Es decir, supuesto (según la razón

[146] De todos modos, Ockham termina el citado capítulo vi acudiendo a uno de sus principios más apreciados: «Isti tamen, qui de verbis non curant contendere, dicunt quod sufficit eis, quod Romani habeant ius eligendi episcopus suum ex hoc ipso, quod debent habere episcopum» (D III.II, lib. III, cap. vi [934,62s.]). Basta entonces con reconocerles tal potestad, aunque no haya acuerdo sobre qué tipo de derecho les asiste.

natural) que deba haber un rector, se deduce con evidencia (de modo racional) que debe ser escogido por aquellos a los que va a gobernar, salvo que los interesados preceptúen lo contrario (D III.II, lib. III, cap. vi [934,12ss.]). Las pruebas aportadas resultan familiares después de examinar cuál es la naturaleza de la potestad y su mejor encarnación, y pueden resumirse en el principio del derecho romano según el cual todos deben tratar lo que a todos afecta («Quod omnes tangit, debet tractari per omnes»: D III.II, lib. III, cap. vi [934,17-18], y ciertamente el gobierno se encuentra entre esto último).

Dos aclaraciones permitirán avanzar en el esclarecimiento del *Dialogus* a este respecto. En primer lugar, Ockham está refiriéndose a los *romanos* como sujetos de ese derecho de elección, no a los miembros de la Iglesia en general (y tampoco a los laicos, como categoría eclesial diferenciada de los clérigos). Por otra parte, insiste en que los romanos pueden ejercer esa potestad siempre que los *interesados* no ordenen algo en contra, o bien que algún superior no decida algo diferente.

En efecto, contra lo que pudiera parecer en un primer momento, la elección del sumo pontífice no corresponde primariamente a todos los cristianos, sino a los fieles romanos. Es cierto que el gobierno espiritual del papa afecta a toda la Iglesia, pero Ockham acude a un elemento primordial (y de algún modo previo al primado sobre el mundo entero) para justificar el derecho de los romanos. Junto a la primacía, Cristo concedió a Pedro la facultad de escoger una sede para ser su obispo propio, y el primer pontífice escogió Roma. Por ello, los romanos se encuentran en una situación peculiar frente al resto de los cristianos; mientras que todos éstos tienen un obispo que les presida (además de la potestad universal del papa), los de Roma solo cuentan con el papa. De esta manera, el derecho natural *tertio modo dicto*, por el que corresponde a los gobernados escoger a su rector, se aplica en este caso a los romanos con prioridad al resto de los fieles, que pueden elegir por ellos mismos su prelado inmediato (D III.II, lib. III, cap. vi [934,27ss.]; cap. v [932,15ss.]).

Ahora bien, este derecho de los romanos está limitado por las dos condiciones señaladas más arriba. ¿A qué se refieren exactamente?, ¿quiénes son los *interesados*?, ¿quién es superior a los romanos, que en este caso parecen ser el pueblo soberano en el que tiene su fuente la

potestad (de elección)? De nuevo podría pensarse que el gobierno pontificio de la Iglesia universal afecta de modo inmediato y primario a toda la *universidad* de los fieles y que, según el principio *quod ad omnes tangit*, todos están llamados a participar en la elección. Sin embargo, Ockham refrenda lo afirmado antes: al hablar de interesados se refiere de modo primordial a los romanos (por las razones ya indicadas). Esto no significa que la cuestión no afecte también a otros cristianos, pero sí que, echando mano de una distinción fundamental en Ockham, la potestad de elección solo les corresponde *in casu*, accidentalmente, mientras que a los romanos les conviene *regulariter:* «No se dice que solo los romanos tengan el derecho de elegir al sumo pontífice *in omni casu* (...). El sumo pontífice no solo es prelado y obispo de los romanos, sino también de otros, y por tanto la elección del sumo pontífice puede corresponder *in casu* a cualesquiera católicos, de los cuales es prelado y obispo (...), pues quien es obispo de los romanos es obispo de todos los cristianos. Por tanto, aunque solo sea en algún caso, [también] otros tienen el derecho de elección, sin embargo no como los romanos, pues a pesar de que siempre tengan el derecho de elegir al sumo pontífice, no obstante no tienen tal derecho [en acto] si no es *in casu*, cuando la elección no corresponde a los romanos» (D III.II, lib. III, cap. v [932,1ss.]).

Antes de examinar cuáles sean esos casos en que el derecho no corresponde a los romanos sino a otros cristianos, veamos quién es el superior que puede ordenar contra esa potestad. Ello nos recordará una vez más que en este punto preciso la intervención de los laicos (y del emperador en especial) se mueve en el terreno propiamente espiritual, aunque los afectados no deban hacer tabla rasa de lo que son en el ámbito secular. El superior no puede ser el papa, que se convertiría entonces en juez y parte. Pero, atención, tampoco puede serlo el emperador, que opera en lo secular, y mucho más en lo espiritual, a manera de delegado (a diferencia de lo que afirmaba Marsilio de Padua; cf. por ejemplo DP II, xxii, 9ss.). La cabeza de la Iglesia que podría cambiar el modo en que está ordenada no es otra que Cristo, y éste no lo ha hecho así, sino que, al contrario, de él mismo proviene la potestad de Pedro para elegir su sede y, como consecuencia racional (es decir, de derecho natural en su tercer sentido, y por tanto también de derecho divino), el derecho de los fieles de esa sede a elegir a sus sucesores.

Puesto que no se da el caso de que Cristo impida a los romanos elegirse a su superior (conforme al derecho natural y divino), ¿en qué otros casos puede trastocarse la regla? Ockham considera tres. El *primero* puede deducirse de lo dicho sobre el mejor gobierno: una causa fundamental para perder los derechos que asisten a quien tiene responsabilidades parecidas es la negligencia; así, por ejemplo, si los romanos se demorasen en la elección con el consiguiente peligro para el bien común debido al vacío de poder, podrían perder su potestad (D III.II, lib. III, cap. vii [936,34ss.]). El *segundo* caso remite al *Dialogus* I (donde se trata el problema en términos generales): como cualquier derecho a la elección se fundamenta necesariamente en la fe, quien deja de ser *cristiano católico* por apostasía o herejía pierde *ipso facto*, con o contra su voluntad, cualquier poder para elegir al papa[147]. Por *último*, y éste es el caso más subrayado y que dará origen a las páginas siguientes, los romanos pueden, por su propia voluntad, ceder o transferir el derecho de elección[148]. Solo por alguno de estos títulos pueden otros cristianos o el emperador acceder *in casu* al derecho de elección. En fin, los romanos son los únicos a quienes esa potestad corresponde *regulariter*.

Ahora bien, si ya hemos dado con el fundamento que permite al emperador tomar parte en la elección del papa (con otros o, en último caso, él solo), podremos preguntarnos ahora qué ocurre con el otro gran protagonista, el pontífice mismo: ¿no habrá de contarse entre los romanos y, en consecuencia, tomar parte en la elección de su sucesor?, ¿estará al menos entre los *otros cristianos* a quienes los romanos pueden transferir su potestad o entre aquellos que deben suplirles cuando son indignos o incapaces de desempeñar su función? Aceptada la

[147] D III.II, lib. III, cap. v (932,9 y 36-37). Que la herejía (declarada y pertinaz) fuera título suficiente para la deposición de cualquier oficio espiritual no era nada nuevo. El problema consistía en determinar cuándo se daba el caso. Buena parte de los escritos de Ockham querían demostrar que Juan XXII, y tras él Benedicto XII y Clemente VI, fueron herejes (es decir, ¡los tres papas de los que fue coetáneo debieran haber sido depuestos!).

[148] D III.II, lib. III, cap. vi (934,23-27). La comparación que pone el autor es sumamente ilustrativa: también al pueblo le corresponde hacer las leyes y, sin embargo, transfiere al emperador este derecho. (Cf. Marsilio de Padua, DP I, xii, 3ss., con su formulación célebre de que el autor de la ley es el pueblo o totalidad de los ciudadanos o bien su parte prevalente).

primacía pontificia, ¿no tendrá ésta nada que decir al respecto? Negado que al papa le corresponda la *plenitudo potestatis*, ¿no podrá cuando menos intervenir como un cristiano más?, ¿no tendrá incluso una especial cualificación que lo ponga por delante del emperador u otros laicos a la hora de intervenir en un asunto espiritual tan importante?

Poco más arriba afirmé que, según Ockham, el papa no podía ser superior de los romanos para determinar algo sobre la propia elección del pontífice (como lo es Jesucristo, que, pudiendo, no quiso establecer cosa distinta de lo que ya instituyó una vez y de lo que conviene por derecho natural —p. 399). Lo que se discute ahora es diferente, a saber, si los romanos pueden transferir al papa la potestad de elegir a su sucesor (o puede corresponderle de alguna manera, por ejemplo, debido a la negligencia de todos los demás afectados primariamente). Y, en efecto, el papa puede intervenir también, pero dada una condición previa y fundamental, que no puede extrañar después de haber examinado en páginas previas la potestad pontificia: «Cristo proveyó suficientemente a su Iglesia en todo lo necesario. Por tanto, confiando su Iglesia a san Pedro, dio a éste y a sus sucesores la plenitud de poder en lo espiritual respecto a todo lo necesario para su Iglesia (salvado el derecho de otros cuando quieren y pueden usarlo debidamente)» (D III.II, lib. III, cap. vii [935,27ss.]).

Por tanto, puede admitirse la *plenitudo potestatis* pontificia a condición de que se reduzca al ámbito espiritual y, absolutamente fundamental, a condición de que respete los derechos de otros. Esto último implica que si solo a los romanos corresponde la potestad de elegir al papa, éste no puede intervenir en la elección de su sucesor a menos que aquéllos no *quieran* o no *puedan* desempeñar su función. Y esto nos remite a los tres casos en los cuales los romanos no eligen al papa: delegación, herejía, negligencia. Dado alguno de ellos y suponiendo que ningún otro cristiano tenga mayor derecho que el pontífice, entonces éste sí puede actuar al respecto (*in casu*). Así puede elegir a su sucesor (como en el caso extraordinario de Pedro o, más comúnmente, instituir a los electores encargados de escogerlo (D III.II, lib. III, cap. vii [936,17ss.]). Esto permite a Ockham explicar no solo la legitimidad de intervenciones pontificias, sino también las de otros como el emperador, los reyes, los cardenales u otros clérigos: transferida la potestad al papa por parte de los romanos, éste puede subdelegarla en otros (ib. [en especial 936,34ss.]).

Hemos visto hasta ahora cómo puede transitarse en la filosofía política ockhamista entre la afirmación de que solo a los romanos corresponde primordial y regularmente elegir al papa, y la legitimación de otras intervenciones casuales al respecto (sobre todo la del emperador). De los casos posibles, uno tiene especial relevancia: la transferencia de la potestad de todos los romanos a uno o unos pocos electores. En condiciones normales (sin contar con la herejía o la negligencia de los romanos), ¿por qué convendría esa delegación en los electores cuando el derecho corresponde a todos los romanos sin excepción? Supuesto siempre que se trata de un asunto en el cual solo pueden participar los cristianos que permanecen en la fe y están interesados por el bien común, el maestro del *Dialogus* expone dos razones fundamentales para que sean unos pocos los que de hecho elijan al sumo pontífice. En primer lugar, el sentido pragmático de Ockham subraya la dificultad para que muchos se pongan de acuerdo e incluso para que todos ellos se reúnan. Además, conviene que los electores estén dotados de la sabiduría suficiente (y no es fácil que todos los romanos la tengan); por ello desde antiguo se confió la elección a los clérigos y más adelante al colegio de cardenales. No obstante, subraya el *magister*, no debe perderse de vista que esta designación fue hecha en función de su saber, no del sacramento del orden; por tanto, si los peritos fueran laicos y no clérigos, la potestad debiera pasar a los primeros (D III.II, lib. III, cap. viii [937,31ss.]).

Después de esta última precisión cabe preguntarse por qué entonces Ockham termina refiriéndose a los cardenales como únicos electores, sobre todo cuando examina los problemas concretos de este tema (vid., por ejemplo, D III.II, lib. III, cap. x). En realidad se trata de un *movimiento* común en Guillermo de Ockham. Por un lado, el problema se lleva hasta sus últimas consecuencias teóricas (aunque siempre dentro de un conjunto moderado); por otra, una vez asentados los principios, se acepta a menudo el estado de la cuestión. De nuevo, el sentido realista y hasta pragmático del autor inglés le lleva a tener en cuenta los datos de la realidad política que tiene ante sí (incluso en obras de marcada índole teórica como ciertamente es el *Dialogus*). Si es cierto que las cosas podían ser diferentes, Ockham atiende al hecho dado según el cual es el colegio de cardenales quien se ocupa de la elección del pontífice. Sin embargo, reinterpreta y da nueva dimensión a ese hecho,

abriendo la posibilidad de que sea cambiado por completo y modificándolo ya parcialmente (vid. también D III.II, lib. III, cap. x). La elección del papa por parte del colegio de cardenales queda así justificada a la vez que puesta en *crisis*.

Justificada la selección de unos pocos como electores del papa (en concreto el colegio cardenalicio), el siguiente paso es examinar si por algún motivo, y de forma análoga al conjunto de los romanos, pueden éstos perder la potestad que les ha sido conferida. En efecto, los electores pueden perderla y las causas son similares a las observadas a propósito de los romanos. Ockham no menciona la transferencia, pues se entiende que ésta ya se ejerció por parte de los romanos para que los electores realizasen su función sin delegaciones ulteriores. Por eso, aunque en alguna circunstancia quizá pudiera ocurrir así, el maestro considera otros dos casos en que los electores, contra su voluntad, perderían la potestad que se les confirió. Ocurre así en primer lugar cuando todos los electores caen en la herejía y también el papa con ellos (si el papa permaneciese católico podría escoger nuevos electores y el problema quedaría resuelto; cf. D III.II, lib. III, cap. viii, segunda intervención del *magister*). Entonces no queda otro remedio sino que los romanos recuperen su potestad ordinaria. No es necesario extenderse sobre el fundamento de este caso: la elección del papa es, como se viene afirmando, un asunto intraeclesial, es decir, solo puede convenir a quien permanece en la ortodoxia de la fe (los herejes, al alienarse de la ortodoxia, se sitúan fuera de la Iglesia y por tanto pierden el derecho, natural y divino, que tienen los cristianos a elegir sus rectores; cf. D III.II, lib. III, cap. ix, y *Dialogus* I). Más aún, Ockham insiste en esta ocasión (con expresiones que recuerdan, por ejemplo, sus escritos contra los pontífices) en que también perderán el derecho de elección los que, sin ser propiamente herejes, favorezcan de alguna manera a quienes sí lo son, haciéndose así sus cómplices (D III.II, lib. III, cap. xiv [956bis,9ss.]).

Por último, hay otros dos casos, menos graves, en que los electores solo perderían *de facto* la potestad de elegir al pontífice (no de derecho, como en las circunstancias anteriores): los cismáticos y los negligentes. La potestad vuelve entonces a los romanos en su conjunto, pero basta a los electores cesar en su actitud para recuperar su derecho (D III.II, lib. III, cap. xv [945,45ss.]; cf. cap. xiv [956bis,37ss.]). Los herejes, en cambio, aunque se hayan arrepentido, han de ser instituidos de nuevo

como electores para recuperar este derecho; solo en un caso extremo lo recuperan de otra manera, a saber, cuando no quedan otros cristianos que puedan elegir al papa salvo esos herejes que han regresado a la ortodoxia.

Pero, ¿a qué romanos revierte la potestad electiva en esos casos? Planteada la cuestión por el discípulo, el maestro ofrece cuatro respuestas, de las cuales la cuarta es claramente la propia de Ockham, tanto por su extensión como por la réplica a que son expuestas las otras tres. Así, el derecho no vuelve ni al emperador de los romanos ni a los canónigos en cuya iglesia tenga su sede el papa ni tampoco a todo el clero de Roma. Revierte solo a aquellos que primariamente tienen ese derecho, es decir, todos los romanos, laicos y clérigos por igual. ¿No recaemos con ello en una situación poco *conveniente* para la elección, puesto que son demasiados los interesados en ella para resolverla con eficacia? Así es, y, en consecuencia, Ockham precisa que no se trata de que todos participen directamente en la elección, sino de que deleguen en unos pocos electores que sean dignos y capaces (a diferencia de los anteriores)[149]. Por eso decía antes que la transferencia de los romanos a algunos electores es el caso más importante en que éstos *pierden* la potestad de elegir al pontífice; más aún, apenas se puede hablar de pérdida o de *caso*, sino más bien de circunstancia regular dadas las dificultades que conllevaría la participación de todos los romanos (D III.II, lib. III, cap. xii).

Esto nos devuelve al objeto más preciso de estas páginas, esto es, *el papel del emperador en la elección del papa*. Aquél, como sucesor del Imperio Romano, es también romano y, por tanto, uno de aquellos a quienes es devuelto el derecho de elegir al pontífice (cuando fallan los electores delegados). Para ello ha de reunir las condiciones de cualquier otro romano, esto es, permanecer en la ortodoxia y estar dispuesto a

[149] Ockham evita la circularidad del razonamiento (¿cómo se pondrán de acuerdo los romanos para escoger a unos pocos electores si difícilmente pueden escoger a uno solo?) al considerar que el consenso al respecto puede ser tácito o expreso (D III.II, lib. III, cap. xii [954bis,39s.]). De nuevo, creo que este recurso puede entenderse desde la atención de Ockham a la realidad y también desde su opción por una vía moderada: la afirmación absoluta del principio asambleario le es ajena tanto por su sentido práctico como por su sentido de la moderación.

intervenir para el bien común. De otro modo, sería excluido del número de aquellos a quienes revierte la potestad de elegir. Pero, dadas estas condiciones, el emperador tiene una cierta prerrogativa sobre el resto, de manera que puede no solo escoger a los nuevos electores, sino convertirse él mismo en elector único: «Aunque el emperador y los otros romanos son de algún modo iguales (*pares*) (...), no obstante, cuando deben elegir o tratar sobre la elección o sobre los electores, los otros romanos deberían confiar muchas cosas al emperador, lo mismo que en otras elecciones se confían muchos aspectos a los más sabios y a los más fuertes, a los mejores y a los más dignos por parte de los otros. En consecuencia, los otros romanos (...) no deben proceder a su elección [del papa] (...) sin el emperador; incluso en algún caso (*in casu*) deben confiarle solo a él el derecho de elección, a la manera como (...) ciertos sumos pontífices y otros romanos dieron a algunos emperadores el entero derecho de elegir, y entonces el emperador, en lugar de todos, debió elegir al romano pontífice» (D III.II, lib. III, cap. xiii [955bis,37ss.]).

Así pues, el círculo queda cerrado: el derecho que corresponde *regulariter* a todos los romanos puede ser delegado o perdido por éstos de manera que vaya a parar a unos pocos electores, entre los que el emperador tiene un papel destacado (hasta poder llegar a elegir él solo). Ahora bien, como los romanos pueden perder su potestad *velis nolis*, también así les puede ocurrir a los electores por los motivos ya referidos. En estas circunstancias, el derecho revierte al conjunto de los romanos, salvo aquellos que sean indignos (como puede ser el caso de los electores herejes). Sin embargo, todavía queda una dificultad, a saber, qué ocurre si ningún romano permanece en la ortodoxia. La respuesta última, después de un discurso en que casi predomina la racionalidad política, es de índole religiosa.

Ockham, a partir de la promesa de Cristo (cf. Mt 28,20), está convencido de que siempre habrá algún cristiano que permanezca en la fe (ortodoxa) y que además se preocupe lo suficiente por el bien común de la Iglesia como para proveer a la elección del sumo pontífice. Aunque solo quedase un fiel, a él precisamente revertiría el derecho de elegir (D III.II, lib. III, cap. viii [937,47ss.]). No se trata de una confianza ciega, pero sí de una justificación última de orden teológico (cf. D III.II, lib. III, cap. x [940,46ss.]). Esto concuerda con lo observado a lo largo de todo este apartado sobre la intervención del emperador en

el ámbito espiritual. Desde el principio, Ockham nos ha situado en un contexto eclesial al concebir que la acción espiritual del príncipe (de los romanos y de cualquier otro) solo es posible en cuanto es cristiano. Por eso no puede extrañar que la solución a esta última dificultad venga asegurada en última instancia desde la Escritura. En cualquier caso, se confirma aquí el valor de la monarquía pontificia para el bien común de la Iglesia, tal y como se determinó en el capítulo dedicado al mejor gobierno y origen próximo de la potestad espiritual. De igual manera puede subrayarse la continuidad con que Ockham reivindica el papel de los laicos en la Iglesia: ¡aunque uno solo sea digno del derecho de elección, a él le corresponderá y en sus manos estará el bien de toda la Iglesia![150].

2. EL EMPERADOR Y EL JUICIO ORDINARIO DEL PONTÍFICE.— La elección del papa ha sido el primero de los temas concretos y fundamentales en que Ockham examina la intervención del emperador en el ámbito espiritual. El segundo no es menos importante. Una vez propugnada la necesidad de un solo príncipe superior en lo secular, y aceptado que el mismo principio conviene a lo espiritual (además de encontrar su razón de ser en la institución divina), admitido también que el emperador puede intervenir en la elección del papa en virtud de su ser cristiano y romano, puede preguntarse ahora si, en razón de su oficio, el emperador es capaz de juzgar al pontífice por los crímenes religiosos o civiles que éste pueda cometer.

Abandonando el tono marcadamente expositivo que ha dominado casi toda la primera parte del libro tercero (D III.II, lib. III, caps. v-xv), Ockham aborda el problema con la exposición de dos tesis principales y extremas, exponentes acabados de otras tantas posturas enfrentadas a lo largo de la filosofía política medieval.

[150] El caso de que solo quede un cristiano fiel es uno de los ejemplos límites con que Ockham subraya su doctrina, aunque no los considere muy factibles. Si la posibilidad de que el creador ordenase el *odium Dei* pretende subrayar la libertad de la voluntad divina, que pueda quedar únicamente un cristiano pone de relieve el valor de la promesa de Cristo a su Iglesia. Pero respecto al problema concreto que traemos entre manos, si se diera el caso cabrían solo dos soluciones: posponer la elección del sumo pontífice o bien ¡que él mismo se eligiese al frente de la Iglesia de la que es único miembro! Sobre los casos límite, afirma Ockham: «Ex discussione illorum, quae nunquam vel raro accidunt, profundius et subtilius intelliguntur ea quae saepe eueniunt» (D III.II, lib. III, cap. x [940,15s.]). Cf. cap. xi (953bis, 36ss.).

a) El emperador nunca es juez ordinario del papa.— La primera de estas tesis recoge un punto de vista que podríamos denominar curialista y afirma que el emperador, por razón de su oficio, no es juez ordinario del papa en ningún caso, ni por delitos eclesiásticos ni por delitos seculares, sean éstos civiles o criminales (D III.II, lib. III, cap. xvi [945,62ss.]). La extensa lista de autoridades alegadas, casi todas de pontífices, es mucho más impresionante que los argumentos racionales aportados. Las primeras son concluyentes: la máxima autoridad espiritual no puede ser juzgada por ningún hombre en ninguna circunstancia (ib.). Por su parte, las razones insisten en la superioridad del papa sobre cualquier otro hombre (el emperador incluido) y sobre cualquier ley (para ello se acude a imágenes clásicas como la superioridad del oro sobre el plomo, del sol sobre la luna, o del alma sobre el cuerpo: D III.II, lib. III, cap. xvi [947,23ss.]).

b) El emperador es juez ordinario del papa.— Por su parte, la segunda tesis expresa justamente el punto de vista opuesto, es decir, el emperador, en razón de su oficio, puede juzgar al papa por todo delito (eclesiástico o secular) e incluso deponerlo si es encontrado culpable (D III.II, lib. III, cap. xvii [947,51ss.]; cf. M. de Padua, DP II, iv, y también III, ii). Esto se justifica con dos argumentos que ya nos son familiares y que pueden hacernos pensar que ésta es la postura de Guillermo de Ockham. El *primero* de ellos es la conveniente unidad de juicio para que cualquier comunidad esté bien ordenada, sea gracias a un solo juez supremo o gracias a varios que realizan el mismo oficio[151]. Ahora bien, si la religión cristiana

[151] Según se trate de un régimen monárquico, aristocrático o *político*. La realización concreta del principio de unidad de juicio es diferente en cada caso, pero siempre se mantiene el principio como tal, evitando la multiplicidad, contraproducente para el bien común (vid. D III.II, lib. III, cap. xvii [948,15ss.]). La mención en este pasaje de una *valentioris partis* podría referirse a la *parte prevalente* de que habla a menudo Marsilio de Padua (cf., por ejemplo, DP I, xii, 3) y, en consecuencia, Ockham entendería este primer argumento como marsiliano. Es cierto que el sentido no es exactamente el mismo que aparece en Marsilio, pero la consideración a estas alturas de los tres regímenes de gobierno puede recordar también un pasaje del filósofo paduano al respecto (DP I, ix, 9-10). En ese caso, la segunda tesis sería en buena parte artificial, producto de la fusión de varias posturas concretas, incluyendo de alguna manera tanto la de Marsilio de Padua como la de Guillermo de Ockham (a quien pertenecería sobre todo el segundo argumento, expuesto aquí a continuación). De hecho, el problema se juega no en estas dos tesis extremas, sino en los cinco modos siguientes.

no impide nada que convenga naturalmente y el papa no puede desempeñar el oficio de juez supremo, se sigue que también él estará sujeto a ese juez. Por su parte, el *segundo* argumento circunscribe aún más lo que conviene al bien común de todos los mortales: para conseguir éste no basta con que haya unidad de juicio, es preciso también que haya un solo príncipe, es decir, la monarquía universal o imperio.

De nuevo encontramos en Ockham un planteamiento realmente universalista, y en un pasaje que aclara cuál es la perspectiva en que el autor se sitúa al respecto (D III.II, lib. III, cap. xvii [948,28-32]). En este caso, es el discípulo quien nos da la clave al distinguir con nitidez entre la *universidad* de los hombres, compuesta por fieles e infieles, y la comunidad de los fieles (la Iglesia), formada por laicos y clérigos; quiere que el maestro se concentre en la discusión del problema en este último ámbito. Así, la opción del discípulo puede aclarar en parte otros pasajes en que podía dudarse cuál era la comunidad política sobre la que Ockham reflexionaba. Por una parte, su teoría pretende un alcance universal (por ejemplo, en la reflexión sobre el mejor régimen político) y, sin embargo, su sentido pragmático, realista, concreto, le conduce a centrar su reflexión en lo que más profundamente había de preocuparle, la sociedad europea de su tiempo y los problemas que arrastra. De esta manera transitamos de la humanidad en su conjunto hasta una sociedad peculiar en que quizá puede haber algunos infieles (*verbi gratia*, judíos o musulmanes), pero como excepción.

c) Cinco modos para replantear el problema.— En consecuencia, la cuestión de si el emperador es o no juez ordinario del papa es reconducida a este último ámbito, que le es más *natural*. Y es aquí donde las dos tesis expuestas son reformuladas en cinco modos que pueden representar mejor posturas intermedias y, por tanto, más verosímiles. El punto de partida para estos modos es tan realista como la consideración de la *christianitas* en lugar del universo entero: no hay un solo juez supremo. Y, sin embargo, los cinco modos serán criticados por el *magister* desde la perspectiva del ideal político, es decir, buscando en lo posible un único juez supremo y, en todo caso, evitando el conflicto e invasión de competencias entre un juez y otro. A través de este análisis podremos llegar a dos o tres conclusiones de envergadura que permitirán responder al interrogante sobre la capacidad del emperador para juzgar al pontífice (y viceversa).

El *primero de los modos* propugna que en cada reino o región haya un juez, sin que esté sujeto a ningún superior (D III.II, lib. III, cap. xvii [948,35-36]). La *respuesta* del maestro apenas se extiende aquí, una vez que ya ha sido asentado en el *Dialogus* la conveniencia para el bien común de una sola cabeza o principio gobernante (lo que, antes de la división de poderes, es tanto como decir un solo juez). En consecuencia, no encontramos aquí la opinión de Ockham.

El *segundo modo* (quinto en la exposición del filósofo) concibe un juez supremo único, secular, que juzgue a todos salvo algunas excepciones. La primera y fundamental, según la ley, sería el papa, mientras que otros clérigos deberían su exención solo a la liberalidad del príncipe, esto es, a un privilegio (D III.II, lib. III, cap. xvii [948,45-48]). Aunque no queda bien especificado el alcance de este modo, puede pensarse que el pontífice no está bajo la jurisdicción (coactiva) del emperador en ningún caso, se trate de un delito espiritual o temporal; por otra parte, no es claro cuál sería la potestad del papa, si alcanza solo a lo espiritual (y quizá ni siquiera cuando se trata de delitos cuyo castigo suponga algún grado de poder coactivo), o comprende también en algún grado lo secular. En cualquier caso, el maestro responde a este modo comparándolo con el que veremos a continuación: introduce una peligrosa escisión, sobre todo tratándose del papa, que goza de gran poder con el que puede perturbar gravemente el bien común si no está sujeto al emperador (D III.II, lib. III, cap. xxi). Esto puede entenderse a la luz de la que será una conclusión fundamental de este apartado: el papa debe ser inferior al emperador (al príncipe secular en general) en lo que se refiere a la potestad coactiva; si en este caso el papa tuviese algún poder de esta índole y además fuese independiente del imperio, sin duda podría dar lugar a abusos contrarios al bien común. Evitar este extremo es la gran preocupación de Ockham.

Por su parte, el *tercer modo* divide una misma sociedad en dos grupos bien diferenciados, laicos y clérigos, cada uno con su propio juez supremo, emperador y pontífice, siendo éstos perfectamente independientes. A diferencia del primer modo, se trata de un mismo lugar (no de provincias diferentes) y, a diferencia del segundo, de una separación neta entre dos tipos de sujetos en virtud de su oficio (y no del tipo de delitos que cada uno pueda cometer). Ya podemos imaginar que esta opinión tampoco puede ser la de Ockham. El maestro

alude a lo discutido sobre la conveniencia de un solo príncipe, y desde ahí hace algunas consideraciones *ad hoc*, parte de las cuales son de interés especial aquí.

El *primer argumento* destacable muestra el uso continuo de la Escritura en estos problemas. Según Mt 12,25, todo reino en que se opongan fuerzas contrarias está destinado a desaparecer, y esto ocurre si la sociedad es dividida en dos partes cada una con su propio tipo de gobierno (y de juicio). Que un régimen así no sea conveniente se prueba también de forma racional: los conflictos que surjan entre clérigos y laicos o bien entre cualesquiera personas que habitan un mismo lugar se resuelven mejor con un único juez supremo, pues, de otro modo, el camino está abierto para las sospechas y competencias entre los que deben impartir veredicto.

De mayor importancia, por la escasez de ocasiones en que los principios filosóficos de Ockham aparecen de forma explícita en su *opera politica,* es un *segundo argumento:* el principio de economía con el que el maestro niega que sean necesarias dos instancias judiciales del tipo considerado en el tercer modo («frustra autem fit per plures, quod fieri potest per pauciores; ergo tales duo rectores, scilicet ecclesiasticus et secularis, illo modo frustra ponuntur»: D III.II, lib. III, cap. xix [952,34ss.]). *Por último,* otro argumento nos ofrece la clave desde la que todo se está considerando: la mejor ordenación de la comunidad es aquella por la cual es *civilmente* una y, añade el maestro, también los fieles son (un solo) cuerpo de Cristo. En *conclusión,* se niega que la sociedad pueda escindirse de la manera propuesta entre clérigos y laicos, puesto que todos ellos son parte de una sola comunidad en que los compartimentos estancos son imposibles (D III.II, lib. III, cap. xix [952,58ss.]).

El *cuarto modo* introduce todavía una posibilidad más, pero también a costa de escindir la sociedad en dos partes: una de ellas sería juzgada en todo caso por un superior, mientras que la otra tendría su propio juez, aunque en algún tipo de casos intervendría el de la otra parte. En su primera formulación (capítulo xvii) el significado parece dar predominio al emperador, que juzgaría por *todo* crimen a los laicos y también a los clérigos en el ámbito temporal, mientras que el papa vería reducido su ámbito judicial a los delitos espirituales de los clérigos. Sin embargo, más adelante, cuando el maestro discuta esta opinión (capítulo xix),

la lectura será contraria hasta el punto de que puede considerarse curialista: los clérigos serían juzgados siempre por el pontífice, que, además, tendría jurisdicción sobre los laicos en materia religiosa; por contra, el emperador entendería solo en los casos seculares de los laicos (pudiendo quizá comprenderse esto último incluso como una suerte de delegación en el emperador por parte del papa). De hecho, dado el tratamiento ockhamista de este cuarto modo, debemos dar preferencia a la segunda interpretación, y así entendemos bien que el maestro la rechace (D III.II, lib. III, cap. xx [954,17ss.]). No es necesario insistir en las razones después de lo ya dicho hasta aquí; todas ellas podrían resumirse en una: no conviene a la comunidad ordenada óptimamente tener diversos jueces en el mismo lugar y al mismo tiempo que tengan jurisdicción sobre un mismo súbdito.

Por último, queda por examinar un *quinto modo* (segundo en el orden del *Dialogus*), el más importante por la extensión del estudio que Ockham le dedica. Se trataría de que un mismo pueblo tenga diversos jueces supremos que *no desempeñen el mismo oficio*, y que juzguen a los mismos súbditos por los mismos delitos (D III.II, lib. III, cap. xvii [948,36ss.]). ¿Cómo traducir esto en términos políticos concretos? Emperador y pontífice deben dedicarse al cometido que les es propio, secular y espiritual respectivamente, de manera que concurren en el mismo lugar y tiempo sobre el mismo sujeto, pero en aspectos diversos; así, por ejemplo, un delito contra el matrimonio sería enjuiciado tanto desde la perspectiva secular como desde la perspectiva espiritual y en cada caso por el juez al que compete respectivamente cada uno de estos ámbitos.

¿Cuál es la *respuesta* del maestro (y presumiblemente de Ockham) a este quinto modo? Una vez más está en desacuerdo, y por razones similares a las expuestas hasta aquí. En primer lugar, no se sirve adecuadamente a la conveniencia o bien público, puesto que la eficacia del juicio y del castigo de los delincuentes puede dejar mucho que desear; sin duda, para Ockham un régimen así facilitará las disensiones entre los jueces y entre los súbditos. En segundo lugar, y usando de nuevo en pocas páginas el principio de economía, afirma que tampoco es necesario (D III.II, lib. III, cap. xvii [949,14ss.]). Por último, la Escritura conviene también en contradecir la pluralidad de jueces, que está de acuerdo con la natural tendencia de los hombres al desacuerdo, pero no

ayuda al bien común (cf. Mt 6,24 y Mt 12,25). Las objeciones del discípulo no logran que el maestro admita nada más allá de lo que él considera como un accidente: en caso de necesidad y por causa racional puede haber dos jueces con *un mismo oficio*. De lo contrario, ha de mantenerse el régimen que es verdaderamente óptimo para la comunidad. «Por tanto, tal régimen [dos jueces con un mismo oficio] no debe sostenerse si no se trata de un caso singularísimo. [Por el contrario], en cuanto se pueda, debe intentarse que haya un [solo] juez supremo que coarte a todos los malhechores por cualesquiera crímenes, bien por sí mismo o bien por jueces inferiores a él, que pueden razonablemente apelar ante él. Este juez [supremo] no puede ni debe ser el papa, porque el papa, por ordenación de Cristo, debe alejarse cuanto pueda de los asuntos seculares. Por tanto, si la comunidad de los fieles fuera ordenada óptimamente, tendrá un [solo] juez secular supremo, que no debe ser otro que el emperador romano cuando es católico» (D III.II, lib. III, cap. xviii [951,25ss.]; cf. 2 Tm 2,4).

Por tanto, la consecuencia no puede ser más clara: la *christianitas* (y por extensión todo el mundo) ha de tener un solo príncipe y un solo juez para estar convenientemente ordenada y perseguir así en mejores condiciones el bien común. ¿Quién puede encarnar este principio de unidad en el contexto concreto de la polémica entre las dos potestades? Necesariamente, como cuestión de principio, debe ser el emperador y no el papa. En cuanto al juicio secular, aquel que nos ha ocupado durante las últimas páginas, el criterio de Ockham es inequívoco: el pontífice está excluido por la naturaleza misma de su oficio, de la potestad que desempeña. Desde aquí se pueden extraer algunas notas conclusivas fundamentales, y responder a la cuestión que nos ha llevado hasta aquí, a saber, si el emperador es juez ordinario del pontífice.

* * *

Ante la pregunta por el poder del emperador sobre el pontífice, se han examinado en este apartado dos tesis contrarias que expresan el enfrentamiento medieval entre curialistas e imperialistas. Ambas suponían a su modo la existencia de un juez último único. Sin embargo, atendiendo a la realidad contemporánea, donde la unidad de juicio parece rota, se han propuesto cinco modos que podrían articular la pluralidad de jueces. Pero, según el maestro (que aquí sería tanto como

decir según Ockham), ninguna de esas fórmulas satisface plenamente al bien común; a lo sumo constituyen un remiendo para tiempos de inclemencia, cuando las condiciones reales hacen imposible atender de la mejor manera el bien de la comunidad. Pero, ¿desde qué criterios se juzga que esto es así? Dos son los fundamentales.

En primer lugar y como una de las posturas que estructuran todo el pensamiento político ockhamista, se reitera que la ordenación óptima de la sociedad solo está dada cuando cuenta con un único rector al que todos están sujetos, *sin excepción*, en cualquier asunto que concierna al bien común. No es necesario insistir aquí en las razones por las que esto es así. Hay otras posibilidades de gobierno e incluso pueden ser más convenientes en un determinado momento (*in casu*), pero el criterio que puede conducir a la sociedad de modo pleno a la obtención de sus fines es nítido e inconmovible (D III.II, lib. III, cap. xxii [954,59ss.]).

Y, segundo gran principio, ese príncipe y juez supremo (en lo temporal) no puede ser el sumo pontífice y, como consecuencia directa, el emperador y otros gobernantes seculares no están sujetos en todo a él. Dicho de otra manera aún más sencilla y contundente: el papa carece de la potestad civil y mucho más de la plenitud de este poder, caracterizado por la capacidad de coerción (cf. D III.II, lib. I, cap. xxviii [901,1ss.], y D III.II, lib. II, caps. i, xii, xiv, xv). Pero todavía puede preguntarse por el motivo último según el cual el papa queda excluido por principio del ejercicio de esta potestad y, más aún, cómo es posible que *de hecho* intervenga también en este ámbito (y no solo en el espiritual). Es decir, si puede justificarse de alguna manera y en algún caso la constatación que llevó a proponer los cinco modos. Negados éstos por fundamentarse en una pluralidad de juicio nunca aceptada en el plano teórico, ¿cabe aún la posibilidad de una intervención pontificia asentado el principio radical de la unidad de gobierno (secular)?

A estas alturas del discurso, podemos adivinar ya las respuestas a estas últimas cuestiones. En primer lugar, el papa queda excluido *regulariter* del ejercicio de la potestad temporal por el simple hecho de que no corresponde a su oficio; difiere profundamente de la autoridad que le es propia *ex ordinatione Christi* y, por tanto, según el derecho divino (D III.II, lib. III, cap. xxii [955,40ss.]). Y, no obstante, la divergencia entre una potestad y otra no es tal que por naturaleza repugne que el papa pueda ejercer en algún caso el poder secular. Éste es el sustrato

sobre el que luego la costumbre puede aportar legitimidad a las intervenciones pontificias en materia temporal. En efecto, el consentimiento del emperador o de otros jueces seculares, la delegación del pueblo o la razón natural exigiendo que la justicia se lleve a cabo por una u otra vía pueden introducir una costumbre semejante (D III.II, lib. III, cap. xxii [956,21ss.]). Sin embargo, estas condiciones que legitiman la intervención del papa están indicando por sí mismas el carácter secundario, supletorio, accidental, de tal intervención. Y, con todo, una vez dadas las condiciones precisas para ella, ni siquiera el emperador puede impedirla; sería tanto como oponerse al bien común al que en esos casos sirve la suplencia ejercida por el príncipe espiritual. Esto es así hasta el punto de que es uno de los pocos lugares en que Ockham habla literalmente de la *deposición del emperador* (D III.II, lib. III, cap. xxii [956,33ss.]).

De este modo, podemos responder ya definitivamente a la segunda gran cuestión de este capítulo acerca de la potestad del emperador sobre las personas eclesiásticas y especialmente sobre el sumo pontífice. «El papa no está más exento de la jurisdicción coactiva del emperador y de otros jueces seculares de lo que lo estuvieron Cristo y los apóstoles. Ahora bien, Cristo en cuanto hombre mortal y los apóstoles fueron juzgados por el emperador por lo que respecta a la jurisdicción coactiva. Por tanto, con el papa ha de ocurrir lo mismo»[152].

Así, Guillermo de Ockham apuesta también aquí por la *via media* que, según trato de mostrar, le es propia no por casualidad, sino por una elección consciente y madurada. La división de poderes queda matizada porque no se trata de compartimentos estancos, sino más bien de vasos comunicantes en los que el nivel a mantener es el del bien

---

[152] D III.II, lib. III, cap. xxiii (956,46ss.). Cf. D I, lib. VI, caps. iii-iv. Con la referencia a Cristo encarnado y a los apóstoles haciéndose débiles y renunciando a todo poder político, a toda coacción, se pone de manifiesto una vez más la continuidad entre la polémica sobre la pobreza y el problema de las dos potestades. Por otra parte, puede recordarse aquí que el texto del *Dialogus* III.II termina abruptamente en la edición de Goldast (que añade una nota al respecto; p. 957, 7-12). Scholz descubrió la continuación, pero ésta también es incompleta y finaliza de manera brusca. Su contenido no ofrece ninguna novedad: Cristo y los apóstoles estuvieron sujetos al emperador pagano, luego con mucha más razón el papa (que solo es vicario de Cristo), sobre todo cuando el emperador sea fiel. Vid. Scholz, *Unbekannte*, vol. II, pp. 392-5.

común. El emperador es sin discusión el juez supremo en lo secular; el papa queda excluido por principio del ejercicio de esa potestad y debe sujetarse al príncipe en ese ámbito. Y, sin embargo, en razón del bien común, en circunstancias de necesidad, también el pontífice puede desempeñar funciones seculares legítimamente (hasta el punto que puede deponerse al emperador que en esas peculiares circunstancias se lo impida). Por tanto, ¿en qué consiste la crítica fundamental de Ockham al papado?, ¿en qué consisten los abusos de éste? No en el simple hecho de que pueda ejercer aquí y allí una potestad que puede corresponderle *per accidens*, sino en que teóricamente se arrogue como propio el poder temporal, invirtiendo los términos reales de la cuestión (el emperador no es delegado o suplente del papa en materia temporal, sino viceversa), y en que prácticamente lo ejerza cuando no se dan las condiciones precisas de *emergencia*, de necesidad (las únicas en que la costumbre de la intervención pontificia tiene cabida). Así pues, el afán por contemplar el conjunto social e integrarlo a la vez que se subraya el carácter peculiar de cada parte (para no ahogar su identidad), y la capacidad de crítica social manteniendo a la vez un aguzado sentido de la realidad, se muestran como dos valores fundamentales del pensamiento ockhamista, quizá hasta el punto de que en ellos pueda consistir buena parte de su fertilidad, esto es, de lo que pueda sugerirnos para el presente más allá de los siglos que nos separan.

14. DESDE LA PERSPECTIVA DE LA POTESTAD ECLESIÁSTICA

Al comienzo de esta última parte anunciaba ya que el primer libro del *Dialogus* III no lo es solo desde un punto de vista formal, sino, bien al contrario, desde la génesis del pensamiento de Guillermo de Ockham. En efecto, su interés primario está en la crítica de los excesos pontificios para librar así al poder secular de la servidumbre a que puede estar sometido y, a la vez, no lo olvidemos, liberar también a la potestad eclesiástica de aquello que le es ajeno y que impide, estorba o compromete la realización de su finalidad más propia y específica, la espiritual. Ahora, al examinar la articulación de los dos poderes desde el punto de vista de la potestad espiritual, podremos corroborar la conclusión del capítulo anterior (dedicado a estudiar el problema desde la ribera del poder temporal): el papa carece de *plenitudo potestatis* en lo temporal, puesto que la jurisdicción coactiva le es ajena por principio. Pero, además, podremos ratificar también que esa plenitud le es igualmente extraña en el ejercicio de su propia función espiritual. Así pues, veamos cómo Ockham elabora en esta perspectiva el principio que da sentido a todo ello: *lex evangelica est lex libertatis.*

El punto de partida es, por tanto, la pregunta por la posible plenitud de poder pontificio. Aceptado que el papa tenga cierta potestad recibida de Cristo (es decir, de derecho divino) y otra recibida de los hombres (esto es, por derecho humano), ¿hasta dónde se extiende?, ¿cómo alcanza a los eclesiásticos y a los laicos, y a las propiedades y derechos de unos y otros?, ¿cómo repercute sobre los infieles, que al estar fuera de la Iglesia no estarían en principio sujetos a la jurisdicción pontificia?

En breve, aclara el discípulo, ¿comprende la potestad del papa todo aquello que no sea contrario a la ley divina o al derecho natural? En otras palabras, ¿goza o no de la *plenitudo potestatis*? (D III.I, lib. I, cap. i [772,24]). Para responder a la cuestión, el maestro ofrecerá según su costumbre varias opiniones sin inclinarse abiertamente por ninguna. Las páginas siguientes examinarán las cinco posturas propuestas en este caso, siempre con la intención de descubrir cuál de ellas lleva la firma inequívoca del filósofo inglés.

A. CURIALISMO RADICAL

Ésta es sin duda la primera y más radical de las posturas que Ockham quiso combatir. Por eso merece la pena que la hagamos presente tal y como el mismo autor la formula (aunque siempre teniendo en cuenta que se trata probablemente de una opinión *redondeada* y por ello difícil de encontrar en algún autor concreto[153]): «Tanto en lo espiritual como en lo temporal, el papa tiene tal plenitud de poder por ordenación de Cristo que puede [hacer] *regulariter et in omni casu* todo aquello que no es expresamente contrario a la ley de Dios ni al derecho de la naturaleza» (D III.I, lib. I, cap. i [772,28ss.]). Semejante formulación se repite varias veces a lo largo del texto, señaladamente en el capítulo iii (754bis [en realidad, 774],2ss.), donde se subraya la superioridad del papa sobre todo hombre en la medida que nadie puede despojarle de sus derechos; solo Dios, que se los ha concedido, los limita mediante su ley.

El punto clave de esta tesis es la pretensión de que la *plenitudo potestatis* le viene al papa *ex ordinatione Christi* y, por tanto, es intangible. El resto de las razones a su favor puede decirse que descansan

[153] Por supuesto que la edición del *Dialogus* con que hoy contamos no facilita en absoluto la identificación de los posibles autores aludidos, y es de sobra conocida la voluntad explícita del original por ignorar los nombres propios y atender solo a los contenidos. Casi necesariamente cada una de las posturas ha de aludir a nombres concretos (entre los cuales cabe pensar en Á. Pelayo y M. de Padua además de, por supuesto, Ockham mismo). Sin embargo, no puede excluirse que en parte se trate de un ejercicio literario en el que se recorren las principales posibilidades teóricas sin que cada una de ellas recoja el pensamiento de un autor.

en esta primera, lo cual es en principio coherente con el carácter propio del poder pontificio, fundado más en la voluntad divina que en la humana. Por supuesto, la cuestión estará una vez más en comprobar si Cristo desempeñó un poder semejante, si lo hicieron así los apóstoles y, de modo más preciso, si el papa como vicario puede disponer de un poder semejante al de su Señor (aun en el caso de que éste hubiera gozado de una plenitud así). En realidad, poco más puede añadirse a las grandes convicciones de Guillermo de Ockham examinadas hasta aquí, pero merece la pena seguir su argumentación, sobre todo en el criterio fundamental del libro I del *Dialogus* III, la ley evangélica como ley de libertad.

1. ARGUMENTOS A FAVOR DE LA *PLENITUDO POTESTATIS* PONTIFICIA (siguiendo la coherencia del pensamiento en lugar del orden original del texto).

a) Cristo tuvo la plenitud de poder y se la concedió a Pedro.— El primer argumento curialista consiste en afirmar que Cristo mismo tuvo la plenitud de poder y no prohibió nada al nombrar a Pedro vicario suyo, luego le traspasó también una plenitud semejante (D III.I, lib. I, cap. iv [754bis,21ss.]). Esto se trata de probar de manera especial con la autoridad de Mt 16,18-19, uno de los textos clave en la discusión sobre la primacía pontificia. Puesto que no contiene ninguna restricción en el ejercicio del poder que Cristo le confiere a Pedro, se seguirá, por analogía con la interpretación de otros textos y por el carácter de privilegio del primado, que, en efecto, su poder se extiende sin límite sobre todos los hombres tanto en lo espiritual como en lo temporal (salvo cuando lo ejerza de modo contrario al derecho divino o al derecho natural, únicas fronteras concebibles para la potestad pontificia) (D III.I, lib. I, cap. ii [772,40ss.]).

b) La plenitud de poder pontificia procede de Dios.— Por su parte, el segundo argumento complementa y refuerza al primero precisando que esta potestad le viene solo de Dios y no de los hombres. En consecuencia, por su carácter enteramente sagrado, se hace más absoluta e intangible, a diferencia de lo que pudiera ocurrir si, aun aceptando la *plenitudo*, ésta se comprendiese como pura institución humana y, por muy importante que sea, sujeta a transformaciones. Además de con ejemplos y autoridades, este argumento trata de ser probado sobre todo por analogía con algunos derechos particulares del papa, que procederían sin duda de Dios mismo (así, las llaves del Reino, la potestad de conceder indulgencias o el control sobre el concilio general).

Más adelante veremos la respuesta del *magister* al conjunto de estos argumentos, pero es de notar ya aquí, respecto a este segundo, que la misma debilidad de las pruebas indica que son ajenas a Guillermo de Ockham. De hecho, se puede decir que el desarrollo de este argumento cae en una *petitio principii* obvia: tanto las autoridades y los ejemplos como las razones sobreentienden la legitimidad de la plenitud de poder (¡lo que se trata de probar!).

c) El poder del pontífice es efectivo.— Lo que llamaré tercer argumento es en el original un grupo de ellos (expuestos sobre todo en D III.I, lib. I, cap. iv), centrado esta vez en la persona del papa y su poder, efectivamente extendido hasta límites extraordinarios (tan solo los impuestos por la ley divina o la ley natural). Así, el pontífice debe ser obedecido en todo (puesto que por su voz Dios mismo habla —D III.I, lib. I, cap. iii [773,44ss.]), deben respetarse sus sentencias (aun las injustas o las que están por encima de la equidad natural), no puede ser corregido por nadie, ni errar contra la fe o las buenas costumbres, ni tampoco está sujeto a las leyes positivas (D III.I, lib. I, cap. iv [754bis,18ss.]). También aquí puede notarse la debilidad de las razones aportadas en favor de este tercer argumento: tal y como Ockham las formula en el *Dialogus* quieren ser tan *fuertes* que ellas mismas se desacreditan cayendo prácticamente en el absurdo. ¿Es más fácil combatir al enemigo cuando se le simplifica? Aun dado el carácter teórico del *Dialogus* tal y como ha llegado hasta nosotros, no podemos olvidar el contexto polémico en que el autor británico compone toda su obra.

2. RÉPLICA ANTI-CURIALISTA.— ¿Qué respuesta merecen estos argumentos a favor de la primera opinión, calificada como *curialismo radical*? Contra la costumbre más acendrada en Ockham, no se ofrecen contestaciones pormenorizadas a cada uno de ellos, sino que, ante todo, se responde con el principio clave anunciado más arriba. La plenitud de poder pontificio no es composible con la concepción del Evangelio contenida en ese principio. Así lo expresa uno de los pasajes más importantes de todo el *Dialogus* III: «En verdad, la ley cristiana, por institución de Cristo, es ley de libertad respecto a la ley antigua, la cual fue ley de servidumbre respecto a la nueva. Pero si el papa tuviera de Cristo tal plenitud de poder de manera que pudiese todo aquello que no es contrario a la ley divina ni a la ley de la naturaleza, la ley cristiana sería por institución de Cristo ley de intolerable servidumbre y de mucha

mayor servidumbre de lo que fue la ley antigua. Por tanto, el papa no tiene de Cristo tal plenitud de poder ni en lo espiritual ni en lo temporal» (D III.I, lib. I, cap. v [776,10ss.]).

La relevancia de esta cita viene dada en primer lugar por contener con toda claridad este célebre principio ockhamista de inspiración bíblica[154], pero lo es especialmente por el alcance que se le da. Siendo de origen religioso, no se reduce, sin embargo, a un ejercicio de crítica ritual (por ejemplo, atendiendo más al espíritu que a la letra) o de crítica eclesiástica (libertad de los fieles, laicos sobre todo, frente a la autoridad dentro de la Iglesia). Significa todo eso, pero asimismo es fuente de crítica social en la medida que impide la plenitud de poder del pontífice *también* en el ámbito secular. De hacerlo así, argumenta Ockham, la religión cristiana no aportaría nada nuevo y, sobre todo, nada salvador (esto es, liberador) sobre el judaísmo; al contrario, convertiría a todos los hombres, clérigos y laicos, tanto en lo temporal como en lo espiritual, en siervos de un solo señor, el papa. Cabe anotar de paso que el significado de la palabra *siervo* no parece del todo unívoco a lo largo de estos capítulos: en ocasiones parece equivaler a *súbdito*, mientras otras veces, la mayor parte, se toma en su sentido más estricto, significando a aquellos que no pueden disponer de ninguna propiedad o dominio y mucho menos de potestad alguna (vid. por ejemplo D III.I, lib. I, cap. viii).

Ahora bien, ¿qué significa esto de modo preciso?, ¿está criticando Ockham cualquier dominio universal, que pueda extenderse sobre todos los hombres y sobre todas las cosas? En realidad no es así, de tal manera que lo que denominé *principio monárquico universal* sigue en pie. No se está enfrentando aquí un dominio temporal semejante (que ha sido tomado como el óptimo para la comunidad humana), sino, de nuevo, la injerencia pontificia en ese terreno suplantando al emperador o a otro príncipe secular. Por ello, los atributos que el curialismo radical confiere al papa no son de por sí contrarios al derecho divino o al derecho natural (pues no están prohibidos cuando los ejerce quien

[154] Ockham acude en ese mismo lugar (cap. v) a una auténtica batería de citas bíblicas para probar que se trata de una verdad revelada, cristiana y ortodoxa. Solo así puede validar la crítica que lanza el autor contra el curialismo como *plenitudo potestatis*. Éstos son los textos: St 1,25; Ga 2,3-5; Ga 4,31-5,1; Ga 5,13; 2 Cor 3,17. Curiosamente ninguno de ellos pertenece al Evangelio en sentido propio.

puede hacerlo, sobre todo el príncipe temporal), sino contrarios a la misión encomendada al rector espiritual por parte de quien la instituye, Cristo. En consecuencia, si el papa puede ejercer la potestad temporal no será de modo absoluto ni, lo que es más importante, de forma consustancial a su oficio. Si desempeña alguna vez funciones seculares será de un modo secundario, no esencial (D III.I, lib. I, cap. v [776,51ss.]; es lo que en el capítulo anterior denominé *principio de suplencia*).

Aún podrá precisarse más lo que Ockham quiere decir al respecto tomando en cuenta una *objeción* del discípulo contra la ley cristiana entendida del modo antedicho. Para él, no es ley de libertad porque impida la sujeción en todo al sumo pontífice, sino porque libera del pecado y en especial de la ley de Moisés, opresora del pueblo de Israel (D III.I, lib. I, cap. vi [777,23ss.]). La interpretación es suficientemente sutil y coherente como para mostrar bien cómo es posible que mentes claras y bienintencionadas fueran capaces de defender la intervención tajante del pontífice en lo temporal y, por supuesto, en lo espiritual.

Frente a la objeción del discípulo, el *magister* sostendrá la amplitud del alcance de la ley cristiana como ley de libertad. El Evangelio no cambia una esclavitud por otra, sino que no contempla ninguna servidumbre. Es cierto que el cristiano no es libre por completo ni siquiera en el ámbito propiamente religioso, que tiene unos preceptos que cumplir, unas normas que asumir, pero, afirma Ockham con rotundidad, esa *servidumbre* no tiene el mismo sentido que en el ámbito temporal (D III.I, lib. I, cap. vii [778,13ss.]). De esta manera se está definiendo de nuevo, en relación al otro polo, lo específico de la potestad espiritual: no el dominio como poder coactivo, sino la exhortación a vivir conforme a la vida evangélica[155]. Las obligaciones religiosas son adquiridas por el cristiano, como tal, solo por su propia voluntad, mientras que el

[155] El franciscanismo de Ockham y, en concreto, la polémica sobre la pobreza aparecen aquí y allá, significando la preocupación permanente del autor. En este caso, la *Regla* franciscana es aceptada libremente por quien decide formar parte de la Orden. Además, la obediencia que a partir de ese momento debe al papa no es ciega, sino que está regida por la misma *Regla* ante la que se ha obligado, y esto es tanto como decir por el Evangelio mismo, sustancia de la *Regla* y criterio también para el pontífice, que no puede ordenar nada contrario ni a una (reconocida por la Iglesia) ni al otro (palabra revelada ante la cual el mismo papa es siervo). Vid. D III.I, lib. I, cap. vi (777,32ss.) y la respuesta del maestro en el capítulo siguiente. Cf. nuestro capítulo 6.

súbdito civil debe estar sujeto a las leyes en virtud del bien común quiera o no (de ahí el carácter coactivo de la potestad secular). La ley evangélica no se impone de manera alguna por la fuerza y quien está a su servicio no puede, en cuanto tal, usar los modos propios de la potestad temporal. Se concluye por tanto una vez más que, si el papa interviene en este ámbito, no será a título propio y que, incluso en lo específicamente espiritual, su poder está limitado (D III.I, lib. I, cap. vii [778,47ss.; 779,39ss.])[156]. En fin, los príncipes seculares no le están sujetos como *siervos* (D III.I, lib. I, cap. viii), sino que, al contrario, tal y como hemos visto al final del capítulo anterior, es el papa quien está sujeto al emperador en las cuestiones temporales (cf. D III.II, lib. III, cap. x).

Por todo ello, concluye Ockham, esta primera opinión es *herética* (como contraria a la Escritura, que afirma la ley cristiana como ley de libertad), además de *perniciosa* y *peligrosa*, pues, si el pontífice dispusiera a capricho del emperador, los reyes y el resto de los cristianos (y lo mismo podría decirse de todos los hombres), entonces se seguirían graves peligros para la convivencia y el bien común de toda la cristiandad (D III.I, lib. I, cap. v [777,5ss.])[157].

---

[156] Lo que he denominado como *realismo* ockhamista y he tratado de caracterizar como *via media* puede comprobarse aquí también con claridad. Lejos de la tentación joaquinita de considerar llegado el período espiritual, el de la perfectísima libertad, donde las mediaciones están de sobra (y la primera la de la Iglesia romana), Ockham atiende a la novedad radical contenida en el mensaje evangélico (que él como franciscano trata de vivir de cerca), pero nunca pierde de vista la condición de *homo viator*, su estado de carencia, irrevocable en este mundo en que lo situó la caída. Por otra parte, este reconocimiento nunca le conduce a aceptar un tutelaje tal de parte del poder espiritual que convierta a los hombres en siervos, ahogando así el carácter específico del régimen en que Cristo nos ha introducido.

[157] Éste es uno de los escasos lugares en que Ockham habla explícitamente de *christianitas*. Como dije a propósito del emperador, la intención del autor es universal y no se reduce al ámbito de la cristiandad. Sin embargo, su interés preciso se concentra en esta última, sobre todo al examinar el alcance de la potestad pontificia en relación a la secular, como es el caso. La universalidad propia del imperio no está condicionada como lo está la de la Iglesia; mientras aquélla se extiende (en principio) a todo hombre, ésta alcanza solo a los cristianos.

B. CURIALISMO ESPIRITUAL

La segunda de las cinco opiniones a través de las cuales Ockham afronta el problema de la potestad pontificia en relación al poder civil, puede denominarse así porque mantiene la pretensión de plenitud de poder, pero la reduce al ámbito de lo espiritual, aceptando así que no le corresponda en lo secular (D III.I, lib. I, cap. i [772,30ss.]). En consecuencia, deberá probarse tanto la parte negativa de la opinión (para lo cual sirven de manera general las objeciones a la primera postura) como la parte positiva.

1. EL PAPA NO TIENE PLENITUD DE PODER EN LO SECULAR.— Respecto a lo primero, la argumentación del *Dialogus* puede resumirse en tres razonamientos.

a) Cristo no tuvo plenitud de poder.— El punto de partida al examinar la potestad pontificia ha de ser necesariamente Cristo mismo, que la instituyó. Pues bien, el Hijo de Dios, como hombre, abdicó de todo poder temporal; luego, si el vicario no puede tener mayor potestad que su señor, se sigue con claridad que al pontífice no le corresponde la *plenitudo potestatis* en materia secular (D III.I, lib. I, cap. ix [780,42ss.])[158].

b) El eclesiástico no debe entrometerse en lo temporal.— El segundo argumento es frecuente en la obra política ockhamista cuando se trata de fundamentar la crítica a los excesos de la autoridad espiritual. Se trata de un texto de Pablo a Timoteo en el que invita a embarcarse de tal manera en la empresa evangelizadora que no deban atenderse los asuntos seculares (2 Tm 2,4; como en otras muchas ocasiones las referencias que aparecen en Goldast son equivocadas, D III.I, lib. I, cap. ix: 2 Cor 2, o bien incompletas, D III.II, lib. II, cap. xii: Tm 2). Si esto es así,

[158] De nuevo encontramos aquí los ecos de la participación de Ockham en la polémica sobre la pobreza. De hecho, el discípulo remite al tratado IV del *Dialogus* III, que debía versar sobre la pobreza; sin embargo, es uno de los que conocemos solo por el prólogo (según el cual estaría dedicado a estudiar la intervención de Luis de Baviera en la disputa); afortunadamente contamos con otros trabajos del autor dedicados a la misma cuestión, sobre todo la *Opus nonaginta dierum*. Lo que allí se aplicaba en especial al dominio o propiedad, se aprecia aquí respecto a la potestad, pero un aspecto y otro son para el inglés dos caras de la misma moneda. Y todo ello, de tan grande importancia política, deducido de un principio teológico fundamental como es la encarnación humillada del Hijo (cf. Flp 2,6-11).

no es razonable que el papa, primado de los apóstoles y de sus sucesores y que, por tanto, debe ser ejemplar en la dedicación a lo espiritual, goce no solo de potestad temporal sino de plenitud en ella.

Ahora bien, este criterio ¿no cerraría cualquier posibilidad de intervención pontificia en materia temporal, contra lo que he considerado opinión propia de Ockham, por ejemplo, en las conclusiones del capítulo anterior? En realidad no. Primero porque el filósofo reconoce una vez más, como lo hizo ya respecto a la pobreza, que el papa no está obligado a seguir con entera radicalidad los preceptos y consejos evangélicos (aunque sí le esté prohibido lo que repugne a la vida cristiana). Después, reconocido que la injerencia en lo secular contraría la misión apostólica, deberemos caer en la cuenta de lo que Ockham entiende por *injerencia;* no se trata en términos absolutos de cualquier intervención en lo temporal, sino de considerar que esta potestad forma parte de la tarea que le es propia *ex ordinatione Christi* y que, por tanto, debe ser desempeñada por el papa *regulariter.* Otra cosa es que de modo ocasional, en caso de necesidad, su acción en lo temporal venga exigida incluso por el bien común (D III.I, lib. I, cap. ix [781,18ss.]).

c) De hecho, el papa carece de la plenitud de poder.— Por su parte, el tercer argumento contra la plenitud de poder temporal del papa acude a varias situaciones de hecho: la potestad del emperador y de los demás príncipes seculares no procede del papa, ni éste tiene tal plenitud al menos sobre los territorios que le están especialmente encomendados, ni es señor (*dominus*) siquiera de los clérigos, además de estar sujeto a la prescripción judicial (D III.I, lib. I, cap. ix [781,47ss.]). Esto sería propio de quien tuviera una plenitud de poder tal y como la que se propone (ser capaz en lo temporal de todo aquello que no contradiga el derecho divino o el derecho natural) y, sin embargo, al sumo pontífice no le corresponde nada de lo mencionado.

2. EL PAPA TIENE PLENITUD DE PODER EN LO ESPIRITUAL.— Veamos ahora, pues, el aspecto positivo, afirmativo, de esta segunda opinión: el sumo pontífice sí goza de plenitud de poder espiritual *ex ordinatione Christi.* Éstos son los argumentos expuestos a su favor. El *primero* es justamente el texto tan utilizado de Mt 16,19 («Quodcumque ligaveris super terram...»). La amplitud del encargo que Cristo hace a Pedro señalaría la plenitud del poder conferido (en el ámbito espiritual). *Además* está la analogía con la potestad secular del emperador;

si éste goza de la plenitud de poder en lo temporal, quien se ocupa de lo espiritual también podrá gozar de ella en su propio terreno. En *tercer* lugar, lo *espiritual* se reduce a las causas de Dios y todas ellas corresponden al papa en la medida que convienen a los clérigos y aquél es el mayor entre ellos. Por último, el pontífice puede corregir a todo hombre por cualquier pecado, y esto es un ejercicio de la *plenitudo potestatis* (D III.I, lib. I, cap. x).

3. RESPUESTA OCKHAMISTA.— ¿Será ésta acaso la postura adoptada por el autor del *Dialogus*? No parecería algo disparatado en cuanto recoge la que sabemos es su principal preocupación (evitar los excesos, la detentación del poder temporal por parte de los clérigos y muy especialmente del papa). Y, sin embargo, ¿no parece sospechoso que quien ha defendido encarecidamente la libertad de los cristianos y la limitación del poder pontificio en los escritos sobre la pobreza y contra los tres papas de los que es coetáneo, admita ahora la plenitud de poder espiritual por parte del papa, haciéndole verdadero señor incontestado en ese ámbito?

La cuestión no puede responderse de corrido. Ockham está de nuevo entre Escila y Caribdis, y debe afrontar tanto a quienes niegan al papa una potestad específica esencial (cf. M. de Padua, DP II, xviii) como a quienes le confieren un poder excesivo, que puede convertir a todos los cristianos en siervos de quien pretende ser *servus servorum Dei* (título usado al menos desde Gregorio Magno, 590-640). Por ello, si es cierto que Pedro (y sus sucesores) fue cabeza de toda la Iglesia por institución divina (D III.I, lib. I, cap. xvii [787,1]), no lo es menos que careció (y carecen sus sucesores) de todo poder espiritual que no sea imprescindible para el cumplimiento de la tarea que Cristo le encargó. Así, Ockham comprende la potestad pontificia como una cuestión de mínimos, y la razón puede encontrarse fácilmente en el mencionado principio central de su pensamiento: *lex evangelica est lex libertatis.* Por eso, el papa, de manera regular, no puede imponer a los cristianos en general nada supererogatorio, ni a los franciscanos algo contrario a su *Regla*, ni tampoco ordenar la elección de su sucesor ni mucho menos elegirlo él mismo directamente (D III.I, lib. I, cap. xvii [787,15ss.]). En consecuencia, al pontífice le corresponde *regulariter* y por ordenación de Cristo, un poder espiritual limitado y ninguna potestad secular. Todavía habrá una posibilidad de ampliar su potestad, pero ésta

consistirá en atribuciones humanas que no tienen el carácter esencial propio de la institución divina del pontificado (D III.I, lib. I, cap. xvii [788,11ss.]).

Además de la ausencia de lo que llamaríamos voluntad *arqueológica* radical (por volver a o mantener siempre los caracteres originales), destaca la analogía con los príncipes seculares en la medida en que también éstos tienen un poder limitado (por ejemplo, en virtud de las necesidades del bien común). Por otra parte, es cierto que el emperador puede intervenir por derecho propio en los asuntos religiosos, pero ello no a título de emperador (aunque ello le cualifique especialmente), sino como cristiano. En este sentido puede decirse que su actuación en lo espiritual es de índole añadida (como la del papa en lo temporal, aunque no haya completa simetría).

C. CURIALISMO MIXTO

Denomino así esta postura porque, manteniendo como la primera que el papa tiene *plenitudo potestatis* tanto en lo temporal como en lo espiritual (con el solo límite del derecho divino y del derecho natural), sin embargo, considera que hay dos fuentes de ese poder, a saber, no solo la institución de Cristo, sino también la institución humana a través del concilio (D III.I, lib. I, cap. xi [782,54ss.]; cf. D III.I, lib. I, cap. i [772,31s.], y sobre todo D III.I, lib. I, cap. xii [783,61ss.], que ofrece la definición más completa de esta tercera postura). De la primera fuente el papa recibiría la potestad penitencial (cf. Mt 16,19), magisterial (cf. Jn 21,27), de ordenación de los cargos eclesiásticos (cf. Mt 16,18) y en general la capacidad para gobernar los asuntos mayores de la Iglesia (cf. D III.I, lib. I, cap. xvii [787,4ss.] para la definición de lo que es más propiamente *espiritual*). Por su parte, de los concilios generales recibiría todo lo demás, y, según esta opinión, ello no sería contradictorio con el hecho mismo de la plenitud de poder, sino que, al contrario, explicaría cómo es posible para el pontífice disponer de ella.

Esta novedad de la tercera postura respecto a la primera es precisamente la que la salva de los peores calificativos dedicados a aquélla por Ockham. En efecto, el papel del concilio general supone que son los mismos cristianos los que en algún momento se han sometido, por

propia voluntad, al señorío absoluto del pontífice sobre ellos[159]. Esto sí sería posible, incluso en el caso de un príncipe secular. Sin embargo, nunca ha ocurrido de ese modo con la amplitud que esta opinión pretende, es decir, universal. Así quedan indicados a las claras su *falsedad* (que no herejía) y también el peligro que puede acarrear para toda la cristiandad (D III.I, lib. I, cap. xii [784,9ss.]; cf. *Dialogus* I).

D. ANTI-CURIALISMO

La anteúltima opinión, que según el mismo Ockham presenta diversos modos (reconociendo así la dificultad de unificar en unas pocas posturas la riqueza del pensamiento político), niega que el papa tenga alguna *plenitudo potestatis*, ni en lo espiritual ni en lo temporal, ni por institución divina ni por institución humana, ni de forma regular ni *casual* (D III.I, lib. I, cap. xiii [784,41s.]). Sin embargo, acepta que el pontífice pueda tener alguna potestad coactiva; de ahí que sea preferible calificarla de *anti-curialista* y no de imperialista o, más precisamente, de marsiliana[160]. Lo que niega entonces es que se trate de una potestad coactiva plena y recibida inmediatamente de Cristo[161]. Por el

[159] Esto es lo que Ockham denomina sentido negativo del principio *lex evangelica est lex libertatis*, es decir, la Escritura prohíbe que la libertad del cristiano sea conculcada desde fuera, pero no que el mismo sujeto pueda disponer de ella sujetándose (libremente) más de lo que le es connatural como creyente. Vid. D III.I, lib. I, cap. vii (779,18ss.).

[160] El conjunto del capítulo xiii (D III.I, lib. I) acepta, bajo condiciones muy restringidas, que el papa pueda tener alguna potestad coactiva, algo que parece por completo ajeno a Marsilio de Padua (vid., por ejemplo, DP II, iv-v, y xxii, 6). Lo que más puede aproximarse al pensamiento de Marsilio es el modo primero de los recensionados por Ockham, que insiste en la igualdad de todos los sacerdotes, de manera que el papa no tiene ningún poder especial sobre ellos ni sobre el resto de los cristianos (cf. M. de Padua, DP II, xv, 4).

[161] Si recordamos la fórmula ockhamista que explica cómo los laicos reciben el poder temporal, *a Deo per homines*, se puede entender enseguida el significado del adverbio *inmediatamente*, que aparece con frecuencia al hablar del poder secular del pontífice. Si ni siquiera puede decirse sin matices que el príncipe temporal lo reciba de Dios de forma inmediata, mucho menos el papa, a quien no le corresponde por su mismo oficio (sino de modo accidental, *casual*). Cf. nuestro capítulo 9.

contrario, solo puede tratarse de una potestad coactiva limitada y que le haya sido concedida por los hombres (por los fieles más exactamente). En consecuencia, «toda la comunidad de los fieles debe sujetarse a un solo juez supremo, que tiene la potestad coactiva, [y] de quien todos los otros jueces reciban tal potestad. Ese juez no debe ser el papa, pues entonces toda la jurisdicción de los laicos perecería. Por tanto, el papa no recibió de Cristo ninguna potestad coactiva» (D III.I, lib. I, cap. xv [785,30ss.]).

Así pues, ¿qué impide considerar esta postura como la propia de Guillermo de Ockham? La separación de poderes resulta clara, y el papa carece de potestad coactiva de manera que no puede interferir en la vida civil (por razones ya expuestas en las réplicas a las opiniones anteriores). Finalmente, queda abierta cierta posibilidad de legítima intervención por su parte, pero nunca por derecho propio concedido por Cristo. Quedaría así bien legitimado el alcance de su acción *regulariter* y también *in casu*. No obstante, todavía hay un aspecto importante que diferencia esta cuarta postura de la quinta y última.

E. VIA MEDIA

En efecto, la opinión que sin duda es la del autor del *Dialogus* busca cuidadosamente una postura intermedia entre las anteriores, es decir, entre lo que de sí daba el panorama político a fin de la Edad Media. Como en el caso anterior, dos parejas de conceptos son aquí fundamentales. Por una parte, el binomio *regulariter-casualiter;* por otra, la distinción *simpliciter-secundum quid.* Éste es quizá el texto central del *Dialogus* III para captar de modo preciso cómo entiende Ockham la potestad pontificia en su relación al poder civil: «El papa no tiene *regulariter et simpliciter* tal plenitud de poder en lo temporal y en lo espiritual de modo que por la potencia ordenada o por la potencia absoluta pueda todo aquello que no es contrario al derecho divino ni al derecho natural: no tiene tal plenitud de poder ni por derecho divino ni por derecho humano, sino que la tiene *casualiter siue in casu et secundum quid* por ordenación de Cristo o derecho divino» (D III.I, lib. I, cap. xvi [785,63ss.]; cf. D III.I, lib. I, cap. i [772,34ss.]).

De este modo, Ockham dibuja al final del primer libro del *Dialogus* III.I el mapa de la articulación entre las dos potestades, en este

caso desde la perspectiva del poder pontificio. Primero, incluso en aquel ámbito que le es específico (a saber, el espiritual), el papa carece de *plenitudo potestatis* de modo regular. Conocemos ya el esfuerzo del filósofo inglés por demostrar que Pedro y sus sucesores recibieron de Cristo el primado sobre la Iglesia universal. Ahora bien, el contenido de esa ordenación divina no es absoluto, de manera que comprenda todo lo espiritual sin distinción (contra lo que pretendía la segunda tesis examinada en este capítulo). El pontífice no es un *dominus* religioso que convierta a todos los creyentes en siervos suyos. El principio *lex evangelica est lex libertatis*, operante de modo especial en la crítica de la tesis curialista radical, actúa asimismo aquí. Ése es el principio que impide al papa intervenir también en lo supererogatorio para la salvación; dicho de otro modo, ésta no se transmite solamente a través suyo, por muy importante que sea la función que desempeña al servicio de la unidad y de la ortodoxia en la Iglesia. En condiciones normales, no puede obligar a nadie (sin culpa y sin motivo razonable) a contraer matrimonio, asumir votos, etc., aunque ninguna de estas cosas sea contraria al derecho divino o al derecho natural (D III.I, lib. I, cap. xvi [786,19ss.]).

Y, sin embargo, el papa, *in casu*, puede todo aquello que no contraríe la ley divina o la ley natural, es decir, dispone de una plenitud de potestad condicionada, *secundum quid*. ¿Cuándo ocurre eso? Ockham reconoce la dificultad de detallar los casos concretos, y de hecho renuncia a cualquier enumeración, pero sí establece unas condiciones o casos generales que sirven de criterio para juzgar si la intervención pontificia por encima de lo que regularmente le corresponde es lícita o no. El pecado de los fieles, algún motivo razonable como la necesidad o utilidad para el bien común, y ello siempre que no se siga un mal mayor, pueden permitir al pontífice hacer todo aquello que sea preciso, salvados el derecho divino y el derecho natural (D III.I, lib. I, cap. xvi [786,32ss.]).

Por su parte, en cuanto a lo temporal, solo el esquema *regulariter-casualiter* es análogo. En efecto, si el sumo pontífice tiene siempre y por derecho propio una potestad espiritual real (aunque limitada), esto no ocurre en absoluto respecto al poder secular. El papa, por institución de Cristo, no tiene derecho a compartir ninguna porción de gobierno civil, esto es, coactivo. El Señor solo le concede los bienes necesarios para su sustentación y para el desempeño de su tarea (D III.I, lib. I, cap. xvi [786,4ss.]; cap. xvii [786,54ss.]). Más allá, y por este título, no

le conviene ningún dominio sobre bienes temporales ni ninguna potestad secular. El designio *regular* de Cristo, manifestado con su palabra y su ejemplo, es que se ocupen de ello los laicos (o, en términos más universales, no excluidos por Ockham, cualquier hombre que no sea clérigo, puesto que los no creyentes no pierden sus derechos temporales por el hecho de no pertenecer a la Iglesia).

¿Puede justificarse entonces alguna intervención pontificia en el ámbito secular? La respuesta de esta quinta opinión es positiva y así mostrará especialmente su carácter de *via media*. Por una parte, ya sabemos que, a diferencia del curialismo (sobre todo el que he llamado radical), Ockham niega al papa cualquier potestad secular que le corresponda de modo regular por ordenación divina. Pero, ¿qué le diferencia de la cuarta posición, según la cual al pontífice puede caberle en algún caso y por concesión humana cierto poder temporal? Veamos el texto mismo del autor: «*Casualiter*, es decir, cuando otros se ocupan de lo temporal con peligro para la comunidad de los cristianos o [con riesgo] de subversión de la fe cristiana, o en caso semejante en que se dirijan hacia el mal, y no hubiera otro laico que quiera y pueda cerrar tal vía de peligro, el papa tiene *a iure diuino* la potestad de intervenir en lo temporal en cualquier cosa [necesaria] para el bien común y la salvación de la fe, y de enfrentar tal peligro haciendo lo necesario que le dicte la recta razón. De este modo [el papa] tiene la plenitud de poder sobre lo temporal *quodammodo et secundum quid*; no porque lo temporal se haga suyo en cuanto al dominio o propiedad, ni porque pueda disponer de ello *ad libitum*, sino porque el rey u otro laico no puede hacer nada sobre cualquier cosa temporal que entonces no pueda hacer el papa» (D III.I, lib. I, cap. xiv [786,8ss.]).

Por tanto, Ockham no solo reconoce que incluso de modo regular puede corresponderle al papa cierta potestad secular por derecho humano (D III.I, lib. I, cap. xvii [786,48ss.]), sino que admite también una actuación casual legítima *a iure divino*. ¿Cuál es el fundamento de este hecho que confiere un peso especial a la posible intervención? La respuesta parece encontrarse en los casos que Ockham menciona: se trata ante todo de situaciones en que la *comunidad cristiana* y su fe están en peligro, y ningún laico quiere o puede resolver la dificultad. Entonces, siguiendo la recta razón, el pontífice está capacitado para actuar en el ámbito temporal con una gran potestad, aunque no plena

(D III.I, lib. I, cap. xvi [786,29ss.])[162]. Ello nos muestra que ante todo el franciscano está pensando en una intervención en lo secular, es cierto, pero a favor de lo que más propiamente debe ocupar al pontífice, esto es, el bien de la Iglesia, la salvación de los hombres. Por tanto, el fundamento del derecho divino aludido puede encontrarse en cualquiera de los textos bíblicos sobre los que se sostiene el primado e incluso en alguno más general como el último versículo del evangelio de Mateo, donde Cristo promete a la Iglesia estar con ella hasta el fin del mundo y, en consecuencia, que nada necesario le faltará.

¿Quiere ello decir que Ockham no considera que el papa pueda actuar en favor del bien común de la humanidad en general, como el emperador, en cuanto cristiano, está llamado a intervenir en todo aquello que convenga al bien de la Iglesia? Nada parece impedirlo, puesto que por derecho humano puede disponer *regulariter* de cierta potestad temporal. De este modo, no espiritualiza el papel del pontificado hasta hacerlo irrelevante para el mundo secular (al menos prohibiendo su intervención directa en éste).

Lo que Guillermo de Ockham sí pretende garantizar con todas sus fuerzas es que el papa (y los clérigos en general) atienda sobre todo a lo que le es verdaderamente esencial. Y eso, tanto cuando se trata de la propiedad de los bienes como del gobierno temporal, es ante todo la Iglesia, el servicio al Evangelio (cf. Hch 6,2ss., que aparece con cierta frecuencia en los textos de nuestro filósofo). Desde ese punto de vista, Ockham participa en la labor purificadora que desde dentro mismo de la comunidad cristiana ha surgido siempre para acercar su realidad cotidiana al ideal. Lástima que la defensa del gobierno secular frente a los abusos eclesiásticos (que perturbaban la misión misma de quienes los cometían) le llevase a estar quizá demasiado cerca del emperador y demasiado lejos de la Iglesia, con toda la porción de sufrimiento que ello pudo acarrearle. Si desde antiguo la coherencia del filósofo se midió por su capacidad para poner en juego la vida misma en defensa del pensamiento (y no solo por la trabazón interna de éste), ¿no podrá decirse por partida doble que Guillermo de Ockham sí fue coherente?

---

[162] En esos casos, el papa puede hacer con los bienes todo aquello de que sería capaz un príncipe secular en su lugar (de lo que está excluida la disposición *ad libitum*), y en cuanto al gobierno puede privar a cualquiera de su puesto y transferirlo a otros.

CONCLUSIONES: LA *VIA MEDIA* DE OCKHAM COMO ARTICULACIÓN DE POTESTADES

Cuentan los anales que en cierta ocasión un doctorando comenzó por asegurar que su tesis cumplía la primera de las condiciones exigibles, a saber, que se mantuviera de pie, y no tuvo ninguna dificultad para demostrarlo empíricamente sobre la mesa a la que se sentaba. Casi diría que para mi sorpresa, miro el número de esta página y calculo que este estudio también podrá sostenerse en pie por sí solo. Sin embargo, las dudas afloran cuando, continuando con la anécdota, ése parecía ser el único valor que acompañaba a aquella tesis.

Al final del capítulo sobre el «Panorama del pensamiento político medieval» avanzaba la que era mi hipótesis de trabajo después de leer y anotar pormenorizadamente todas y cada una de las páginas de la obra política que hoy se atribuye al *Venerabilis Inceptor:* la comprensión de Guillermo de Ockham como un pensador que se sitúa de hecho en una *via media* que escoge con cuidado y dentro de la cual pugna por mantenerse, y ello a pesar de que su historia personal y una parte de la historiografía acerca de su pensamiento quisieran llevarlo hacia extremos laicistas, secularistas, imperialistas o como quieran denominarse, que los textos no justifican.

Para la demostración de esta hipótesis fundamental, el estudio que aquí concluye se ha centrado casi exclusivamente en el estudio de la tercera parte del *Dialogus.* Esto ha sido una apuesta consciente por concentrarse en una obra cuyo atractivo corre parejo a su dificultad. Por extensión y por intensidad de pensamiento está fuera de duda que se trata de un escrito primordial de Guillermo de

Ockham (si no, sencillamente, el más importante). Ahora bien, los obstáculos comienzan por el estado en que el texto se nos ofrece al día de la fecha; la edición de Goldast (1614), reproduciendo la anterior de Trechsel (1494), dista mucho de las condiciones críticas en que ya son accesibles otras obras mayores como la *Opus nonaginta dierum*. Pero no es ésta la dificultad primera, sino otra interna al texto, a saber, lo que he denominado *método anónimo* u *objetivo:* el ocultamiento del autor tras una verdadera nube de argumentos y réplicas, de autoridades y razones, con el fin de evitar la polémica a que su firma daba lugar y conducir la discusión hasta terrenos estrictamente teóricos. El método es tan férreo que no puede adoptarse ningún criterio fijo para la lectura de toda la obra, de modo que lo que aquí apunta la autoría ockhamista (por ejemplo, la opinión del *magister*) puede no hacerlo allí.

Contando con esas condiciones previas, he intentado en primer lugar situar a Ockham en su contexto, no solo distante del nuestro, sino también explicativo de la génesis de su pensamiento. El filósofo deviene autor político gracias a unas circunstancias en las que se ve envuelto a su pesar; sin embargo, no las evita, sino que acepta de grado las consecuencias que de ello se seguirán. Rompe con casi todo y, no obstante, la continuidad puede rastrearse en él de muy diferentes maneras. Filósofo innovador, tiene también un punto de vista personal en el terreno político y, más aún, no abandona principios fundamentales de su primera etapa como la apuesta por el singular, el principio de economía (*navaja de Ockham*) o la importancia de la dialéctica. Transformada su vida por la disputa sobre la pobreza, de índole teológica y en buena parte intraeclesial, avanza hacia temas de carácter propiamente político y lo hace de forma coherente, manteniendo un hilo conductor que se pone de manifiesto en problemas concretos como el origen remoto común de la propiedad y de la potestad. Autor de escritos menores como una carta justificativa (*Epistola ad fratres minores*) o un manifiesto contra la herejía del papa (*Compendium errorum papae Ioannis XXII*), es capaz de obras teóricas mayores como el *Dialogus*, *Octo quaestiones*, *Breviloquium* o *De imperatorum et pontificum potestate*, y, aun dentro de la variedad y riqueza de los géneros y de los tonos, mantener una coherencia interna esencial.

El momento segundo y primordial de la investigación ha consistido en dibujar la respuesta al interrogante abierto al principio sobre la *via*

media de Guillermo de Ockham, y hacerlo a través de un estudio pormenorizado de la obra escogida, el *Dialogus* III. La pregunta estaba orientada por cuatro trazos que dibujarían el perfil teórico mínimo de cualquier pensamiento político que pueda considerarse expresión de tal *via media,* tal y como señalamos al final del capítulo 1. Así pues, esos cuatro caracteres son los que guían la respuesta.

En primer lugar, *la potestad secular y la potestad espiritual serían concedidas por Dios a través de caminos diversos.* En Ockham, el origen remoto de cualquier poder es común, es decir, surge con ocasión del pecado original, como respuesta racional a las nuevas necesidades creadas por la condición del *homo viator*, del hombre caído. Ahora bien, el origen próximo de cada una de las potestades difiere lo suficiente como para que la fuente común de ambas solo esté en Dios. En efecto, el caso es claro cuando se trata de los prelados eclesiásticos, sobre todo si nos remontamos al origen. Cristo elige a los apóstoles, les encomienda una misión y les otorga todo lo necesario para que pueda ser realizada. Se trata, por tanto, de una institución divina directa, que luego se perpetúa con cierta participación de los hombres (lo cual no obsta para que lo divino sea siempre primordial en la elección de los eclesiásticos). ¿Qué ocurre en el caso de los príncipes seculares? La fórmula con que Ockham resume su postura lo dice bien: *imperium a (solo) Deo per homines.* La potestad temporal procede de Dios en el origen y depende de Él una vez que ha sido constituida de modo concreto, pero la institución corresponde a la comunidad de hombres que por ley natural tienen derecho a escoger quién ha de gobernarlos en función del bien común y de la evitación de males. En consecuencia, el poder temporal es autónomo respecto al de la Iglesia, no recibe su legitimidad de ella y hasta es cronológicamente anterior. Gestos como la bendición del emperador por parte del sumo pontífice son aceptables sin dificultad a condición de que sean interpretados de manera correcta, a saber, como deferencia por parte del príncipe (casi siempre cristiano) hacia la cabeza de la Iglesia.

El segundo rasgo que dibujaba la *via media* era que *cada potestad tuviera su propia esfera de acción,* de manera que al poder laico correspondiese lo temporal y al poder eclesiástico lo espiritual. Nada más cierto en Ockham si atendemos a lo que es su preocupación permanente. El pensamiento político que surge como crítica inmisericorde de

la herejía pontificia contra lo que el franciscano considera doctrina recibida y ortodoxa sobre la pobreza, continúa con una impugnación no menos aguda de las injerencias eclesiásticas en el campo temporal; ellas son las responsables de muchas calamidades que sufre la *christianitas* en la medida que conculcan los derechos de los príncipes seculares y pretenden en último caso convertir a todos los hombres en siervos del papa. El adversario primero de Ockham es sin duda la *plenitudo potestatis* pontificia. Pero, ¿cuál es el objetivo del franciscano?, ¿será acaso invertir los términos y subyugar la Iglesia al poder civil? No, su cometido es por el contrario recuperar el carácter propio de la comunidad de fieles en el mundo y muy especialmente de su cabeza visible. Su esencia se define ante todo por una máxima de raigambre bíblica: *lex evangelica est lex libertatis*. Por tanto, nada más contrario a la misión específica de la Iglesia que convertir de cualquier modo a los libres en siervos, sea ello en el terreno espiritual o en el temporal. Por otra parte, la potestad secular tiene también su ámbito propio y, como tal, al príncipe no le corresponderá inmiscuirse en asuntos que se le escapan. Esto se observa con toda claridad cuando se considera que un emperador o rey infiel no está descartado *a priori*, aun dentro de una sociedad mayoritariamente cristiana. Pero, aunque según la conveniencia política el príncipe sea fiel, su intervención en los negocios espirituales y eclesiales será justificada no por su calidad de gobernante, sino por su derecho de cristiano a participar en los asuntos de la Iglesia; incluso así, el papa, mientras sea ortodoxo, mantiene una preponderancia primacial sobre el resto de los católicos. Por lo demás, es cierto que como criterio el príncipe solo responde ante Dios una vez que es elegido, pero ello no impide que pueda ser depuesto cuando atenta gravemente contra el bien común (o que la monarquía como régimen óptimo de gobierno se transforme por un tiempo en aristocracia). Así, el principio de autonomía entre las dos potestades fundado en el carácter específico de cada una no quiere ser una garantía unidireccional contra los abusos de los príncipes eclesiásticos respecto a lo secular (y en el mismo interior de la Iglesia); es asimismo frontera contra una posible inversión de los términos *more marsiliano*. En fin, Ockham se muestra así como un abogado de la libertad: libertad del poder civil que no puede quedar sujeto (en su propio ámbito) al poder eclesiástico; libertad de la Iglesia en aquello que le es peculiar (por eso no convendrá un príncipe infiel para

una mayoría de cristianos cuya fe puede poner aquél en peligro); libertad de los súbditos ante cualquiera de las dos potestades (súbdito sí, pero no esclavo).

La tercera característica de la *via media* sería que todo lo anterior *no implica que la Iglesia se ocupe solamente de los asuntos espirituales*, sino que también goza de cierta administración temporal. El filósofo inglés encarna este rasgo mucho más allá de su significado obvio, es decir, en cuanto la comunidad de fieles que todavía está en este mundo participa necesariamente de él. Para dar cuenta de cómo es ello posible, se necesita tener en cuenta dos conceptos claves para el conjunto entero de la obra ockhamista: *regulariter-casualiter* (más frecuente, *in casu*). El alcance del primero de estos adverbios se corresponde con lo dicho a propósito del rasgo anterior de la *via media;* se trata de lo que conviene a cada una de las potestades en su propio ámbito y en las circunstancias habituales. Esto supuesto, Ockham abre un nuevo espacio que está motivado sobre todo por lo que he venido llamando el talante realista o pragmático del autor. De poco sirve dibujar un panorama ideal en que cada uno de los poderes (y especialmente el eclesiástico) se ocupa en exclusiva de su propio ámbito, si la realidad es mucho más compleja. El bien común se erige en principio por encima de cualquier otro, de manera que, si las circunstancias lo requieren, la monarquía civil (o eclesiástica) podrá transformarse en aristocracia o también será lícito al papa o a los otros príncipes espirituales intervenir en el ámbito temporal. Lo que les está vedado *regulariter* por la institución de Cristo, les puede estar permitido, y aun obligado *in casu,* por derecho o costumbre humana y también por aquel derecho divino que se expresa en la ley natural de atender al bien común según la recta razón. Dada la urgencia y la necesidad, cuando no hay otro a quien pueda corresponderle con más derecho, el eclesiástico debe ejercer una función suplente en lo temporal.

Por fin, la última propiedad de la *via media* sería *la búsqueda de la armonía y la concordia entre las dos potestades,* evitando el conflicto entre ellas y buscando, por el contrario, la mejor ordenación al bien común. En realidad, todo lo dicho hasta aquí tiene que ver y expresa este último punto. La especial insistencia de Ockham en lo que corresponde *regulariter* a los príncipes de la Iglesia tiene como fin prevenir la colisión con el poder temporal debida a las injerencias de aquélla.

Pero no es menos cierto que los eclesiásticos pueden *in casu* intervenir lícitamente en lo temporal, y ello se debe a que por encima de la autonomía de los dos poderes está el bien común. En función de éste, la *relación* de potestades se convierte en *articulación* entre ellas. Semejantes desde el punto de vista del origen remoto y también en parte por su naturaleza, desemejantes por el origen inmediato y por su esencia más específica, no han de ser concurrentes, sino colaborar como una suerte de vasos comunicantes que conservan siempre alto el nivel del bien común del único cuerpo que forman todos los mortales.

Ésta puede ser la mejor expresión de la *via media* que comenzó siendo hipótesis directora del presente estudio y que espero haber mostrado suficientemente como *tesis*. Más todavía, *mutatis mutandis*, podrá aventurarse que Guillermo de Ockham tiene una lección permanente que comunicarnos más de seiscientos cincuenta años después de su muerte: una autonomía entre lo religioso y lo civil que no es divorcio, una independencia que salva mejor lo específico de cada cual sin que por ello impida su mutuo enriquecimiento y colaboración.

Mirando al futuro, ésa es quizá la labor más importante, pero hay otras menos transcendentales y que esperan también ser realizadas. En el tintero quedaron el enriquecimiento del texto con paralelos de otros escritos ockhamistas, la identificación de fuentes y el trabajo con los manuscritos del *Dialogus* camino de una posible edición crítica que no acaba de ver la luz, el rastreo de los antecedentes y sobre todo de las influencias del pensamiento de Ockham, la finalización de un catálogo de fuentes políticas entre los siglos XI y XVI, etc. Pero, si *todo tiene su momento*, creo llegado el de poner punto y final a estas páginas.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES POLÍTICAS DE GUILLERMO DE OCKHAM

Nota.— Este catálogo está ordenado cronológicamente (indicándose en su caso el paréntesis posible de composición). La lista de abreviaturas y títulos se encuentra también al principio de este estudio. Para la discusión sobre la datación, contexto y contenido de cada obra, vid. el capítulo 4. Indico tan solo las ediciones manejadas o aquellas de especial importancia. Cuando hay varias, la primera es aquella de la que están tomadas las referencias usadas en este trabajo. Para completar el elenco de ediciones, vid. Beckmann, Ian (dr.), *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Meiner, Hamburg 1992, pp. 14ss.

N.	SIGLA	TÍTULO	FECHA	EDICIÓN
1	ARV	*Allegationes religiosorum virorum* (en colaboración con Francisco de Ascoli, Enrique de Talheim y Bonagracia de Bérgamo)	(1329)	a) *Bullarium Franciscanum* V, 388-396, en nota (Rome 1898). b) BALUZE-MANSI, *Miscellanea* III, 315a-325b (Lucca 1762).
2	OND	*Opus nonaginta dierum*	(1333; -34?)	OFFLER, H. S. (ed.), *Guillelmi de Ockham*, I (pp. 292-368), y II (375-858) (Manchester 1974-1963).

N.	SIGLA	TÍTULO	FECHA	EDICIÓN
3	D I	*Dialogus I: De imperio et pontifica potestate*	(1333-34)	GOLDAST, M., *Monarchia*, II, 399-739 (Francofordiae 1614).
4	EFM	*Epistola ad fratres minores*	(1334)	OFFLER, *Guillelmi de Ockham*, III, 1-17 (Manchester 1956).
5	CI	*Tractatus contra Ioannem XXII*	(1335)	OFFLER, *Guillelmi de Ockham*, III, 28-156.
6	DPI	*De dogmatibus papae Joannis XXII*	(1334; -36?)	GOLDAST, *Monarchia*, II, 740-770.
7	CB	*Tractatus contra Benedictum XII* (también: *Tractatus ostendens, quod Benedictus papa XII nonnullas Ioannis XXII haereses amplexus est et defendit*)	(1337-38)	OFFLER, *Guillelmi de Ockham*, III, 165-322.
8	CEPI	*Compendium errorum papae Ioannis XXII*	(1338)	a) GOLDAST, *Monarchia*, II, 957-976. b) OFFLER, *William Ockham*, IV,14-77 (Oxford 1997).
9	«API»	*Allegationes de potestate imperiali* (también: *Libellus pro iustificatione processuum Ludovici pro imperiali potestate. Inferius describantur allegationes de potestate imperiali*)	(1338)	a) SCHOLZ, *Unbekannte* II, 417-31 (Rom 1914). b) OFFLER, *William Ockham*, IV, 367-444.
10	AP	*An princeps pro succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*	(1938-39)	OFFLER, *Guillelmi de Ockham*, I, 228-267.

N. SIGLA TÍTULO FECHA EDICIÓN

11 D III.I *Dialogus III. Prologus (et) I. De potestate papae et cleri libri quattuor*
D III.II *Dialogus III.II. De potestate et iuribus romani imperii* (1339-41)
a) GOLDAST, *Monarchia*, II, 869-957.
b) SCHOLZ, *Unbekannte*, II, 392-5[163].

12 B *Breviloquium de principatu tyrannico super divina et humana* (1340-41)
a) SCHOLZ, *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein «Breviloquium de principatu tyrannico»*, 39-220 (Leipzig 1944).
b) BAUDRY, *Breviloquium de potestate papae*, 179 pp. (Paris 1937).
c) OFFLER, *William Ockham*, IV, 97-260.

13 OQ *Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali* (también: *Octo quaestiones de potestate papae*) (1340-42)
a) OFFLER, *Guillelmi de Ockham*, I, 15-217.
b) GOLDAST, *Monarchia*, II, 313-391.

14 CCM *Consultatio de causa matrimoniali* (también: *Tractatus de iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus*) (1341-42)
OFFLER, *Guillelmi de Ockham*, I, 278-86.

15 IPP *De imperatorum et pontificum potestate* (1346-47)
a) BRAMPTON, *The «De imperatorum et pontificum potestate» of William of Ockham* (Oxford 1927).
b) SCHOLZ, *Unbekannte*, II, 453-80.

[163] Añade algunas páginas al final de D III.II, lib. III, respecto a la edición de Goldast, pero su final sigue siendo abrupto. Todavía es una cuestión abierta si Ockham terminó la Parte III del *Dialogus* o hasta dónde llegó.

N.	SIGLA	TÍTULO	FECHA	EDICIÓN
				c) MULDER, «Gulielmi Ockham» 16 (1923) 489-92 y 17 (1924) 72-97. d) OFFLER, *William Ockham*, IV, 279-355.
16	«EC»	*De electione Caroli quarti*	(1348)	a) SCHOLZ, *Unbekannte*, II, 347-63. b) OFFLER, *William Ockham*, IV, 464-486.

2. *BIBLIOGRAFÍA SOBRE EL PENSAMIENTO POLÍTICO OCKHAMISTA*

Nota.— Naturalmente esta bibliografía no es exhaustiva. Para algo así hay que dirigirse a Beckmann, *Ockham-Bibliographie.* Se contienen aquí, además de las obras citadas en el texto, otras que parecen de especial importancia para el tema y que puedan facilitar el estudio posterior del lector.

ABBAGNANO, N., «La personalità di Ockham», en: CRESCENZO, G. de et al., *Scritti scelti,* Torino 1967, pp. 79-96.

ADAMS, Marilyn McCord, *William Ockham,* 2 vols., University of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1987, xx+629 y v+630.

AGUSTÍN, «Epist. 93», cap. 12, en: MIGNE, *Patrologia Latina* 33, 345.

ALFÉRI, Pierre, *Guillaume d'Ockham. Le singulier,* Minuit, Paris 1989, 482 pp.

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, *Nominalismo y comunidad. San Agustín y la primacía de lo comunitario,* Real Universidad de El Escorial, Madrid 1961, 332 pp.

ALVARO PAIS, *Colírio da fé contra as heresias (Collyrium fidei aduersus haereses),* 2 vols. (edición y traducción de Miguel Pinto de Meneses), Facultade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa 1954 y 1956, 389 y 345 pp.

ALVARO PAIS, *Espelho dos Reis (Speculum Regum),* 2 vols. (edición y traducción de Miguel Pinto de Meneses), Instituto de Alta Cultura, Lisboa 1955 y 1963, 494 y 525 pp.

ALVARO PAIS, *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae),* (prefacio de F. da Gama Caeiro; introducción de J. Morais Barbosa; edición y traducción de M. Pinto de Meneses), 3 vols., Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa 1988, 1990 y 1991.

AMMAN, É. – VIGNAUX, P., «Occam», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique,* t. XI.1, Paris 1931, cols. 864-903.

ANDRÉS HERNANSANZ, Teodoro de, «A propósito del pretendido «conciliarismo» de G. de Ockham», *Sal Terrae* 61 (1973) 714-30.

ANDRÉS, Teodoro de, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje,* Gredos, Madrid 1969.

ARGENTRÉ, *Collectio judiciorum,* Lutetiae parisiorum 1728.

ARQUILLIÈRE, H.-X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au Moyen-Age*, Vrin, Paris ²1972 (1ª ed. de 1933), 206 pp.
AVENTINUS, *Annalium Boiorum Libri Septem*, Basel 1559.
BALUZE, E. – MANSI, J. D., *Miscellanea III, Apud Vicentium Junctinium*, Lucae 1762, VIII - 542 pp.
BAUDRY, L., «Introduction», en: ÍDEM (ed.), *Guillelmi de Ockham, Breviloquium de potestate papae*, Vrin, Paris 1937.
BAUDRY, L. «Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham», en: *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* XII (1939) 209-230.
BAUDRY, L., «La lettre de Guillaume d'Ockham au chapitre d'Assise», *Revue d'histoire franciscaine* 3 (1926) 185-201.
BAUDRY, L., «L'idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham», en: *Bull. of the intern. com. of hist. sc.,* t. IX, f. 34 (1937) 427-451.
BAUDRY, L., *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques. I: L'homme et les oeuvres,* Vrin, Paris 1950, 316 pp.
BAUDRY, L., *Guillelmi de Occam Breviloquium de potestate papae*, Vrin, Paris 1937.
BAUDRY, L., *Lexique philosophique de Guillaume d'Occam. Étude des notions fondamentales,* P. Lethielleux, Paris 1958, 300 pp.
BAUDRY, Léon, «A propos de Guillaume d'Ockham et de Wiclef», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 14 (1939) 231-51.
BAYLEY, Ch. C., «Pivotal concepts in the Political Philosophy of William Ockham», *Journal of the History of Ideas* 10 (1949) 199-218.
BECKER, Gustavus, *Catalogi Bibliothecarum Antique,* Max. Cohen, Bonnae 1885, 329 pp.
BECKER, Hans-Jürgen, *Die Appellation vom Papst an ein allgemeines Konzil. Historische Entwicklung und kanonistische Diskussion im späteren Mittelalter und in der frühen Neuzeit,* Köln-Wien 1988. (En especial las pp. 72-99, 290-9, 399-405).
BECKMANN, Jan P. [dr.], *Ockham-Bibliographie 1900-1990,* Felix Meiner Verlag, Hamburg 1992, 168 pp.
BERTELLONI, C. F., «'Constitutum Constantini' y 'Romgedanke'. La donación constantiniana en el pensamiento de tres defensores del derecho imperial de Roma: Dante, Marsilio de Padua, y Guillermo de Ockham», en: *Patristica et Medievalia* 3 (1982) 21-46; 4-5 (1983-84) 67-98; 6 (1985) 57-79.

BERTELLONI, C. Francisco, «Ein Fehltritt im Ockhams Empirismus? Über eine Stelle des 'Breviloquiums'», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 227-41.

BLACK, Anthony, *Political Thought in Europe 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

BOEHNER, Ph., «Introduction», en: William Ockham, *Tractatus «De Successivis» attributed to William Ockham* (ed. de Ph. Boehner), Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure 1994.

BOEHNER, Ph., «Ockham's Political Ideas», en: BOEHNER, *Collected articles on Ockham,* Schöningh - Franciscan Institute - Nauwelaerts, Paderborn - New York - Louvain 1958, pp. 442-68.

BRAMPTON, C. K. (ed.), «Introduction», en: *Guglielmi de Ockham Epistola ad Fratres Minores*, Oxford 1929, pp. ix-xxxv.

BRAMPTON, C. K., «Chronological Gleanings from Martival Episcopal Register, Salisbury II and Ms. London, British Museum, Cotton Charter XXX.40», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 58 (1965) 369-393.

BRAMPTON, C. K., «Guillaume d'Ockham fut-il maître en théologie?», en: *Études franciscaines* 13 (1963) 53-59.

BRAMPTON, C. K., «Ockham and his alleged authorship of the tract 'Quia saepe iuris'», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960) 30-38.

BRAMPTON, C. K., «Ockham, Bonagratia and the Emperor Lewis IV», en: *Medium Aevum* 31 (1962) 81-87.

BRAMPTON, C. K., «Personalities at the process against Ockham at Avignon, 1324-26», en: *Franciscan Studies* 26 (1966) 4-25.

BRAMPTON, C. K., «Sobre la estancia de Ockham en Oxford», en: *Estudios Eclesiásticos* 33 (1959) 447-50.

BRAMPTON, C. K., «The probable date of William of Ockham's noviciate», en: *Franziskanische Studien* 51 (1969) 78-85.

BRAMPTON, C. K., «The probable order of Ockham's non polemical works», *Traditio* 19 (1963) 469-483.

BRAMPTON, C. K., «Traditions related to the death of William of Ockham», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960) 442-9.

BRAMPTON, C. K., *The life of William of Ockham*, Oxford 1948 (Tesis doctoral).

BRAMPTON, C. Kenneth, «Introduction», en: ÍDEM (ed.), *The «De Imperatorum et Pontificum Potestate» of William of Ockham,* Clarendon Press, Oxford 1927, pp. ix-xxxviii.

BUENAVENTURA, *Obras. VI: Cuestiones disputadas sobre la perfección evangélica. Apología de los pobres*, BAC, Madrid 1949, 779 pp.

Bullarii franciscani Epitome, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1908 (editado por C. EUBEL).

Bullarium Franciscanum, Romae 1759ss. (los primeros cuatro tomos fueron editados por J. H. Sbaralea y los tres últimos por C. Eubel).

CALLAHAN, Thomas Greylish, *William Ockham and Natural Law*, Michigan State University, Michigan 1975. (Tesis doctoral).

CARTER, Karen L., *The Ecclesiology of William of Ockham. Reforming the Church from the Franciscan Ideal*, Emory University, Atlanta 1987. (Tesis doctoral).

CLARK, David M., «Ockham on human and divine freedom», en: *Franciscan Studies* 38 (1978) 122-160.

CLEMENTE V, «Dilectissimis», en FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici. II.*

CLEMENTE V, «Exivi de paradiso», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 80-6.

COURTENAY, W. J. - TACHAU, Katherine, «Ockham, Ockhamism, and the English-German nation at Paris 1339-1341», en: *History of Universities* 2 (1982) 53-96.

COURTENAY, W. J., «The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris», en: KALUZA, Z. - VIGNAUX, P. (dr.), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIVe siècle. Actes de la table ronde internationale organisée par le laboratoire associé au Centre National de la Recherche Scientifique du 5 au 7 novembre 1981*, Paris 1984, pp. 43-64.

COURTENAY, W. J., «The reception of Ockham's thought in the fourteenth-century England», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 89-107.

COURTENAY, William J., «Ockham, Chatton, and the London *Studium*: Observations on Recent Changes in Ockham's Biography», en: VOSSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (eds.), *Die Gegenwart Ockhams*, Acta humaniora, Weinheim 1990, pp. 327-37.

DAMIATA, M., «Potere, lege e libertà del cittadino in G. d'Ockham», en: MANNO, Ambrogio Giacomo (dr.), *Lo Stato e i cittadini*, Dehoniana, Napoli 1982, pp. 175-198.

DAMIATA, M., *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, 2 vols., Studi Francescani, Firenze 1978-1979, 516+484 pp.

DAMIATA, Marino, «La politica di Guglielmo Ockham e i suoi interpreti moderni», en: *Studi Francescani* 72 (1975) nn. 3-4, pp. 181-261.

Dictionnaire de Théologie Catholique, Letouzey et Ané, Paris 1941.

DOLCINI, C., *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Pàtron, Bologna 1988.

DYKMANS, Marc, «Introduction», en: ÍDEM (ed.), *Les sermons de Jean XXII sur la vision beatifique*, Université Grégorienne, Rome 1973, 236 pp.

EFREMOVA, Natascha, «Notes sur la question des rapports entre la philosophie, la théologie et la politique chez Guillaume d'Occam», en: MOJSISCH, B. - PLUTA, O., *Historia philosophiae medii aevi*, vol. I, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991.

ETZKORN, G. J., «Codex Merton 284. Evidence of Ockham's Early Influence in Oxford», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 31-42.

ETZKORN, Girard J., «Ockham at a provincial chapter: 1323. A prelude to Avignon», en: *Archivum franciscanum historicum* 83 (1990) 557-67.

FELDER, H., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte der 13. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1904.

FELDER, I., *Storia degli studi scientifici nell'Ordine francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del sec. XIII*, traducción de P. Ignazio da Seggiano, Siena 1911.

FOLGADO, A., «La controversia sobre la pobreza franciscana bajo el pontificado de Juan XXII y el concepto de derecho subjetivo», en: *La Ciudad de Dios* 172 (1959) 73-133.

FORTUNY, Francesc J., *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'Edat Mitjana*, Anthropos, Barcelona 1992, 301 pp.

FORTUNY, Francisco I., «Pensamiento político de Ockham e informática», en: *Actas del II Congreso nacional de filosofía medieval*. Pról. de J. Lomba Fuentes, Universidad de Zaragoza, Zaragoza 1996, pp. 123-137.

FRANCISCO DE ASÍS, «Regla primera». «Regla segunda», en: ÍDEM, *Sus escritos. Las florecillas. Biografías del santo por Celano, san Buenaventura y los tres compañeros. Espejo de perfección*, BAC, Madrid 1971.

FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus Iuris Canonici. II: Decretalium Collectiones*, Akademische Druck, Graz (Austria) 1959. *III: Decretalium Collectiones*, Leipzig 1879 (reimpresión: Graz 1955).

FUHRMANN, H., *Einfluß und Verbreitung der pseudoisidorischen Fälschungen. Von Ihrem Auftauchen bis in die neuere Zeit Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 3 vols., Hiersemann, Stuttgart 1972-1974.

FUHRMANN, Horst, *Das Constitutum Constantini*, Hahn (Monumenta Germaniae Historica 8), Hannover 1968, 106 pp.

GÁL, G. – BROWN, Stephanus, «Introductio», en: Guillelmi de Ockham, *Opera Philosophica*, t. I, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure (N.Y.) 1974, pp. 7*-73*.

GÁL, Gedeon, «William of Ockham died «impenitent» in April 1347», en: *Franciscan Studies* 42 (1982) 90-95.

GARCÍA MARTÍNEZ, A., «Álvaro Pelayo y Guillermo de Ockham y la teoría de los dos poderes» , en: *Crisis* a.II, 5 (enero-marzo 1955) 33-45.

GARCIA Y GARCIA, Antonio, «Sacerdocio, Imperio y Reinos», en: *Cuadernos informativos de Derecho Histórico Público, Procesal y de la Navegación* 2 (1987) 499-552.

GHISALBERTI, A., «Bibliografia du Guglielmo di Occcam dal 1950 al 1968», en: *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 61 (1969) 273-84, 545-71.

GHISALBERTI, A., «Sulla legge naturale in Ockham e in Marsilio», en: *Medioevo* 5 (1979) 303-15.

GHISALBERTI, A., *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1976, 168 pp.

GHISALBERTI, Alessandro, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972, 308 pp.

GIBSON, Strickland (ed.), *Statuta Antiqua Universitatis Oxoniensis*, Clarendon Press, Oxford 1931, cxxii-668 pp.

GILBERT, Neal Ward, «Ockham, Wyclif, and the «via moderna»», en: ZIMMERMANN, Albert (dr.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter*, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 9), Berlin-New York 1974, pp. 85-125.

GILSON, E., *Dante et la Philosophie*, Vrin, Paris [4]1986 (1ª edición de 1939).

GLORIEUX, P., *La littérature Quodlibétique de 1260 à 1320*, t. I, Le Saulchoir, Kain, Belgique, 1925.

GOLDAST, Melchor, *Monarchia S. Romani Imperii*, t. II-III, Frankfurt 1611ss.

GRABMANN, Martin, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 1934.

GREEN, Julien, *Frère François*, Seuil, Paris 1983, 348 pp.

GREGORIO IX, «Quo elongati», en: *Bullarium Franciscanum* I, n. LVI, pp. 68-70 (también en: EUBEL, *Bullarii franciscani Epitome*, pp. 229-31).

GRIGNASCHI, M., «La limitazione dei poteri del Principans in Guglielmo d'Ockham e Marsilio da Padova», en: *X Congresso internazionale di scienze storiche*, Roma 1955, pp. 35-51.

GRIGNASCHI, M., «L'interprétation de la «Politique» d'Aristote dans le «Dialogue» de Guillaume d'Ockham», en: AA.VV., *Liber memorialis Georges de Lagarde*, Nauwelaerts, Louvain - Paris 1971, pp. 57-72.

HAMMAN, A., «La doctrine de l'Eglise et de l'Etat d'après le «Breviloquium» d'Occam», en: *Franziskanische Studien* 32 (1950) 135-141.

HAMMAN, Adalbert, *La doctrine de l'Église et de l'État chez Occam. Étude sur le «Breviloquium»*, Éditions Franciscaines, Paris 1942, 208 pp.

HEINEN, Elmar, *Reich und Kirche bei Wilhelm von Ockham*, Bonn 1955. (Tesis doctoral).

HEYNCK, Valens, «Ockham Literatur 1919-49», en: *Franziskanische Studien* 32 (1950) 164-183.

HOFER, H., «Biographische Studien über Wilhelm von Ockham, O.F.M.», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 6 (1913) 209-233, 439-465, 654-669.

HOFFMANN, F., *Der Anteil der Minoriten am Kampf Ludwigs des Bayerns gegen Johann XXII, unter besonder Berücksichtigung des Wilhelm von Ockham*, Münster 1959, XXIII-172 pp. (Tesis doctoral).

HOFFMANN, Fritz, *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell. Texte sur Theologie des 14. Jahrhunderts*, Leipzig 1959.

HÖHN, Rudolf, «Wilhelm Ockham in München», en: *Franziskanische Studien* 32 (1950) 142-155.

HOLZER, Peter D., *William Ockham. Natural Law Principles and Political Philosophy*, Fordham University 1953. (Tesis doctoral).

HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, 486 pp.

HUGO DE DIGNE, «De finibus paupertatis», en: SISTO, Alessandra (ed.), *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*, Leo S. Olschki, Firenze 1971.

INOCENCIO III, «Extra de iudicis, novit», en: FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus Iuris Canonici. II: Decretalium Collectiones*, Akademische Druck, Graz (Austria) 1959.

INOCENCIO III, «Per venerabilem», en: FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici. III: Decretalium Collectiones*, Leipzig 1879 (reimpresión: Graz 1955).

INOCENCIO IV, «Ordinem vestrum», en: EUBEL, *Bullarii franciscani Epitome*, pp. 238-9.

ISERLOH, E., «Um die Echtheit des *Centiloquium*. Ein Beitrag zur Wertung Ockhams und zur Chronologie seiner Werke», en: *Gregorianum* 30 (1949) 78-103, 309-46.

IUNG, Nicolas, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle. Alvaro Pelayo, évèque et penitencier de Jean XXII*, Vrin, Paris 1931, 243 pp.

JACOB, E., «Ockham as a Political Thinker», en: JACOB, *Essays in the Conciliar Epoch*, University of Notre Dame Press, Notre Dame [3]1963, pp. 85-105.

JUAN XXII, «Ad conditorem canonum», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 233-46.

JUAN XXII, «Cum inter nonnullos», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 256-9.

JUAN XXII, «Quia nonnunquam», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 224-5.

JUAN XXII, «Quia quorumdam», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 271-80.

JUAN XXII, «Quia vir reprobus», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 408-449.

JUAN XXII, «Quorumdam exigit», en: *Bullarium Franciscanum* V, pp. 128-30.

JUAN XXII, «Extra. de officio iudicis ordinarii, perniciosa», en: FRIEDBERG, E. (ed.), *Corpus Iuris Canonici. II: Decretalium Collectiones*, Akademische Druck, Graz (Austria) 1959.

KELLEY, Francis E., «Ockham: Avignon, before and after», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Basil Blackwell, Oxford 1987, pp. 1-18.

KNOTTE, E., *Untersuchungen zur Chronologie von Schriften der Minoriten am Hofe Kaiser Ludwigs des Bayern*, Wiesbaden 1903.

KNYSH, George, «Biographical Rectifications Concerning Ockham's Avignon Period», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 61-91.

KNYSH, Yurik Dmytro, *Political Authority as Property and Trusteeship in the Work of William of Ockham*, University of London Press, London 1968. (Tesis doctoral).

KOCH, J., «Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß», en: KOCH, *Kleine Schriften*, t. II, Storia e Letteratura, Roma 1973, pp. 275-365.

KOCH, J., «Neue Aktenstücke zu dem gegen Wilhelm Ockham in Avignon geführten Prozeß», en: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 7 (1935) 353-380; 8 (1936) 79-93, 168-197.

KÖHLER, H., *Der Kirchenbegriff bei Wilhelm von Ockham*, Leipzig 1937. (Tesis doctoral).

KÖLMEL, W., *Die Freiheit des Menschen bei Wilhelm Ockham*, Festschrift des Lessing-Gymnasiums, Mannheim 1952.

KÖLMEL, Wilhelm, *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften* Ludgerus-Verlag, Essen 1962, xvi+272 pp.

KRÄMER, Werner, «Exkurs: Gibt es einen direkten Einfluß von Marsilius von Padua und Wilhelm von Ockham auf die Theologen des Basler Konzils?», en: *Konsens und Rezeption. Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus*, Münster 1980, pp. 166-181.

KRINGS, Hermann, «Woher kommt die Moderne? Zur Vorgeschichte der neuzeitlichen Freiheitsidee bei Wilhelm von Ockham», en: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41 (1987) 3-18.

KYS, Franz Walter, *Die Lehre über das Widerstandsrecht in den politischen Werken des Meisters Wilhelm von Ockham*, Köln 1967. (Tesis doctoral).

LAGARDE, G. de, «Comment Ockham comprend le pouvoir séculier», en: STURZO, Luigi, *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, vol. III, Nichola Zanichelli, Bologna 1955, pp. 591-612.

LAGARDE, G. de, «La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIV^e^ siècle», en: *Lumière et Vie* 9 (1960) 41-59.

LAGARDE, G. de, «L'idée de représentation dans les oeuvres de Guillaume d'Ockham», en: *Bulletin of International Committee of Historical Sciences* 9 (1937) 425-451.

LAGARDE, G. de, «Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham», en: *Études d'histoire du droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, vol. I, Sirey, Paris 1965, pp. 593-605.

LAGARDE, G. de, «Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham», en: *Revue des sciences religieuses* XVII (1937) 168-185, 428-454.

LAGARDE, G. de, «Ockham et le concile général», en: *Album Helen Maud Cam,* vol. I, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Paris 1960, pp. 85-96.

LAGARDE, Georges de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age. I. Bilan du XIIIème siècle* (3ª ed., 1956); *II. Secteur social de la scolastique* (2ª ed., 1958); *III. Le Defensor Pacis* (1970); *IV. Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire* (1962); *V. Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiales* (1963), Nauwelaerts, Louvain-Paris.

LAMBERT, M. D., «The Franciscan Crisis under John XXII», en: *Franciscan Studies* 32 (1972) 123-143.

LAMBERT, M. D., *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order 1210-1323*, SPCK, London 1961, 269 pp. (especialmente el cap. 1, pp. 1-30, sobre san Francisco).

LAMBERTINI, R., «Ockham and Marsilius on an ecclesiological fallacy», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 301-15.

LAMBERTINI, Roberto, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham.* Mucchi, Modena 2000, 326 pp.

LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval.* (Traduc. de J. de C. Serra Ráfols), Juventud, Barcelona 1969.

LEFF, G., «The Apostolic Ideal in Later Medieval Ecclesiology», en: *Journal of Theological Studies* 18 (1967) 58-62.

LEFF, G., «The Bible and Rights in the Franciscan Disputes over Poverty», en: WALSH, Katherine – WOOD, Diana (dr.), *The Bible in the Medieval World*, Published for the Ecclesiastical History Society, Oxford 1985, pp. 225-235.

LEFF, G., *Medieval thought. St. Augustine to Ockham*, Chicago Quadrangle, Chicago 1960, 317 pp.

LEFF, Gordon, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester University Press-Lowman and Littlefield, Manchester-Totowa 1975 (repr. 1977), 666 pp.

LUBAC, H. de, *La posterioridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Encuentro, Madrid 1988, 406 pp.

LUNT, W. E., *Financial Relations of the Papacy with England, 1327-1534*, Cambridge [Mass., USA] 1962.

MAFFEI, Domenico, *La Donazione di Constantino nei Giuristi Medievali*, Giuffrè, Milano 1964, 366 pp.

MAIER, Anneliese, *Ausgehendes Mittelalter* I, Rome 1964.

MARSILE DE PADOUE, *Le Défenseur de la Paix* (traducción, introducción y notas de J. Quillet), Vrin, Paris 1968.

MARSILIO DE PADUA, «Tractatus de translatione imperii», en: GOLDAST, M., *Monarchia S. Romani Imperii*, t. II, Frankfurt 1611-14, pp. 147-53.

MARSILIUS OF PADUA, *Defensor minor* (edición de C.K. Brampton), Cornish Brothers, Birmingham (Eng.) 1922, xviii-74 pp.

MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz* (estudio preliminar, traducción y notas de Luis Martínez Gómez, siguiendo la ed. de R. Scholz, Hahnsche Buchh., Hannover 1932, lxx-300 p.), Tecnos, Madrid 1989, xlix+546 pp.

MARSILIUS OF PADUA. *The «Defensor Pacis»*. (Ed. by Previté-Orton, C. W.), Cambridge University Press, Cambridge 1928, 517 pp. (Éste es el texto latino usado aquí).

MCDONNELL, K., «Does William of Ockham Have a Theory of Natural Law?», en: *Franciscan Studies* 34 (1974) 384-392.

MCGRADE, A. S., «Ockham and the birth of individual rights», en: TIERNEY, B. – LINEHAN, P. (eds.), *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on his Seventieth Birthday*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, pp. 149-65.

MCGRADE, Arthur Stephen, *The political Thought of William of Ockham. Personal and Institutional Principles*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, 269 pp.

MELLONI, Alberto, «William of Ockham's critique of Innocent IV», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 161-203.

MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. I, BAC, Madrid 1965.

MIETHKE, J. – BÜHLER, A., *Kaiser und Papst im Konflikt. Zum Verhältnis von Staat und Kirche im späten Mittelalter*, Schwann, Düsseldorf 1988, 192 pp.

MIETHKE, J. (intr. y tr.), *Wilhelm von Ockham Dialogus: Auszüge zur politischen Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesselschaft, Darmstadt 1992, 276 pp.

MIETHKE, J., «Die Legitimatät der politischen Ordnung in Spätmittelalter. Theorien des frühen 14. Jahrhunderts (Aegidius Romanus, Johannes Quidort, Wilhelm von Ockham)», en: MOJSISCH, B. – PLUTA, O., *Historia philosophiae medii aevi*, vol. II, Grüner, Amsterdam - Philadelphia 1991.

MIETHKE, J., «Ein neues Selbstzeugnis Ockhams zu seinem 'Dialogus'», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 19-30.

MIETHKE, J., «Historischer Prozeß und zeitgenössisches Bewußtsein. Die Theorie des monarchischen Papats im hohen und späteren Mittelalter», en: *Historische Zeitschrift* 226 (1978) 564-99. (= «La teoria della monarchia papale nell'alto e basso medioevo, mutamenti di funzione», en: DOLCINI, C., *Il pensiero politico del basso medioevo, antologia di saggi*, Pàtron, Bologna 1983, 119-156).

MIETHKE, J., «Marsilius und Ockham. Publikum und Leser ihrer politischen Schriften im späten Mittelalter», en: *Medioevo* 6 (1980) 543-567.

MIETHKE, J., «Ockhams Theorie des politischen Handelns», en: MOCK, Erhard – WIELAND, Georg (drs.), *Rechts- und Sozialphilosophie des Mittelalters*, Peter Lang, Frankfurt 1990, pp. 103-14.

MIETHKE, J., «Repräsentation und Delegation in den politischen Schriften Wilhelms von Ockham», en: ZIMMERMANN, Albert (dr.), *Der Begriff Repraesentatio im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin - New York 1971, pp. 163-185.

MIETHKE, J., «Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters», en: BOS, E. P. - KROP, H. A., *Ockham and Ockhamists*, Ingenium, Nijmegen 1987, pp. 127-144.

MIETHKE, J., «Wilhelm von Ockham und die Institutionen des späten Mittelalters», en: GÖLHER, G. et al. (drs.), *Politische Institutionen im gesellschaftlichen Umbruch*, Opladen 1990, pp. 89-112.

MIETHKE, J., «Zeitbezug und Gegenwartsbewusstsein in der politischen Theorie der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts», en: ZIMMERMANN,

A. (dr.), *Antiqui und Moderni: Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter,* de Gruyter, Berlín - New York 1974, pp. 262-292.

MIETHKE, J., «Zu Wilhelm Ockhams Tod», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 61 (1968) 79-98.

MIETHKE, J., «Zur Bedeutung der Ekklesiologie für die politische Theorie im späteren Mittelalter», en: ZIMMERMANN, A., *Soziale Ordnungen im Selbstvertändnis des Mittelalters,* t. II, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 12/II), Berlin - New York 1980, pp. 369-388.

MIETHKE, J., *Wilhelm von Ockham Dialogus. Auszüge zur politischen Theorie,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992.

MIETHKE, J., «Zur Bedeutung von Ockhams politischer Philosophie für Zeitgenossen und Nachwelt», en: VOSSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (drs.), *Die Gegenwart Ockhams,* Acta Humaniora, Weinheim 1990, pp. 305-24.

MIETHKE, J., *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie,* W. de Gruyter, Berlin 1969, xxii-585 pp.

MIETHKE, Jürgen. «Señorío y libertad en la teoría política del siglo XIV», en: *Patristica et Medievalia* 16 (1995) 3-32.

MOLLAT, G., *Les Papes d'Avignon (1305-1378),* Letouzey & Ané, Paris [9]1950.

MONTERO DÍAZ, S., *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham (1300-1349),* Ministerio de Trabajo, Madrid 1949.

MOODY, E., «Ockham and Aegidius of Rome», en: *Franciscan Studies* 9 (1949) 417-442.

MORAIS BARBOSA, João, «Introdução», en: ALVARO PAIS, *Estado e Pranto da Igreja (Status et Planctus Ecclesiae),* vol. I (ed. bilingüe), Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa 1988.

MORRALL, J. B., «Ockham and Ecclesiology», en: MORRAL, J. B. et al. (eds.), *Medieval Studies,* Coln O Lochlainn at the Sign of the Three Candles, Dublin 1961, pp. 481-91.

MORRALL, J. B., «Some notes on a recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy», en: *Franciscan Studies* 9 (1949) 335-369.

MORRALL, J. B., «William of Ockham as a Political Thinker», en: *The Cambridge Journal* 5 (1951-52) 742-751.

MULDER, Wilhelm, «Gulielmi Ockham tractatus de imperatorum et pontificum potestate», en: *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1923) 469-92; 17 (1924) 72-97.

MURALT, A. de, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Etudes thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Brill, Leiden 1991, 448 pp.

MURALT, André de, *L'unité de la philosophie politique de Scot, Occam et Suárez au libéralisme contemporain*, Vrin, Paris 2002, 198 pp.

NEDERMANN, Cary J., «Royal taxation and the English church. The origins of William of Ockham's 'An princeps'», en: *Journal of Ecclesiastical History* 37 (1986) 377-88.

NICOLÁS III, «Exiit qui seminat», en: *Bullarium Franciscanum* III, n. CXXVII, pp. 404-16 (también en: EUBEL, *Bullarii franciscani Epitome*, pp. 290-300).

OBERMAN, Heiko Augustinus, *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1963, xvi+496 pp.

OFFLER, H. S. (ed.), *William Ockham Opera politica* IV. Published for The British Academy by Oxford University Press (Auctores Britannici Medii Aevi, XIV), Oxford 1997, xviii-486 pp.

OFFLER, H. S., «Empire and papacy: the last struggle», en: *Transactions of the Royal Historical Society*, serie V, 6 (1956) 21-47.

OFFLER, H. S., «Meinungsverschiedenheiten am Hof Ludwigs des Bayern im Herbst 1331», en: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 11 (1955) 191-206.

OFFLER, H. S., «The «influence» of Ockham's political thinking. The First Century», en: VOSSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (drs.), *Die Gegenwart Ockhams*, Acta Humaniora, Weinheim 1990, pp. 338-68.

OFFLER, H. S., «The origin of Ockham's *Octo Quaestiones*», en: *English Historical Review* 82 (1967) 323-32.

OFFLER, H. S., «The Three Modes of Natural Law in Ockham. A Revision of the Text», en: *Franciscan Studies* 37 (1977) 207-18. (Introducción y edición de D III.II, lib. III, cap. vi).

OFFLER, H. S., «Zum Verfasser der «Allegationes de potestate imperiali» (1338)», en: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 42 (1986) 555-619.

OFFLER, Hilary Seton (ed.), *Guillelmi de Ockham Opera Politica*, 3 vols., Manchester University Press, Manchester ²1974-1963-1956.

OLIGER, L., «Spirituels», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XIV.II, Letouzey et Ané, Paris 1941, cols. 2522-49.
OZAETA, José María, «Códice de los 'Diálogos' de Ockham en la Biblioteca Privada de los PP. Agustinos del Escorial», en: *Ciudad de Dios* 189 (1976) 493-512.
PACAUT, M., «La permanence d'une 'via media' dans les doctrines politiques de l'Eglise médiévale», en: *Doctrines politiques et structures ecclésiastiques dans l'occident médiéval*, Variorum, Aldershot 1985, art. VI, pp. 327-57.
PACAUT, Marcel, *La théocratie, l'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, Desclée, Paris 1957, 197 pp.
PALACZ, Rystard, «Libertas als eine Grundkathegorie der gesellschaftlichen Philosophie bei Ockham», en: ZIMMERMAN, Albert (dr.), *Soziale Ordnungen im Selbsverständnis des Mittelalters*, t. II, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 12/II), de Gruyter, Berlin - New York 1980, pp. 408-26.
PARDO BAZÁN, Emilia, *San Francisco de Asís (Siglo XIII)*, 2 vols., Administración [Establecimiento Tipográfico de Idamor Moreno], Madrid 1903, 302 y 368 pp.
PELZER, A., «Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326», en: PELZER, *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1964, pp. 518-519.
PELZER, A., «Les 51 articles de Guillaume Occam censurés, en Avignon, en 1326», en: *Revue d'histoire ecclésiastique* 18 (1922) 240-70.
PEMBLETON, A. F., «William of Ockham and Papal Authority», en: *Duns Scotus Philosophical Association Review* 22 (1958) 43-71.
PEÑA EGUREN, Esteban, «La relación entre razón y fe en Guillermo de Ockham: La necesaria economía del decir sobre Dios», en: *La Ciudad de Dios* CCXV (2002) 529-556.
PERNOUD, Régine, *Pour en finir avec le Moyen Age*, Seuil, Paris 1977, 159 pp.
PILOT, Giovanni, *Comunità politica e comunità religiosa nel pensiero di Guglielmo di Ockham*, Pàtron, Bologna 1977, 258 pp.
PLEUGER, G., *Die Staatslehre Wilhelm von Ockham*, Köln 1966. (Disertación inaugural).
POTESTA, Gian Luca, «Rm 13,1 in Ockham. Origine e legittimità del potere civile», en: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 465-492.

PREVITÉ-ORTON, C. W. (ed.), *The «Defensor Pacis» of Marsilius of Padua*, Cambridge University Press, Cambridge 1928, 517 pp.

QUILLET, J., «Autour de quelques usages politiques de la Donatio Constantini au Moyen Age. Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham, Nicolas de Cues», en: *Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der Monumenta Germaniae Historica (München 1986)* (Monumenta Germaniae Historica, Schriften 33.II), Hahn, Hannover 1988, pp. 537-544.

QUILLET, J., «Universitas populi et représentation au XIVe. siècle», en: ZIMMERMANN, Albert (dr.), *Der Begriff Repraesentatio im Mittelalter*, de Gruyter (Miscellanea Mediaevalia 8), Berlin-New York 1971, pp. 186-201.

QUILLET, Jeannine, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris 1970, 295 pp.

REILLY, James P., «Ockham bibliography, 1950-1967», en: *Franciscan Studies* 28 (1968) 197-214.

REINA, V. de, «Los términos de la polémica sacerdocio-imperio», en: *Ius Canonicum* 6 (1966) 153-99.

RICHTER, Vladimir, «In Search of the Historical Ockham: Historical Literary Remarks on the Authenticity of Ockham's Writings», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 93-105.

RIVIÈRE, Jean, *Le probléme de l'Église et de l'État au temps de Philippe le Bel*, Université Catholique de Louvain-Champion, Louvain-Paris 1926, 499 pp.

RYAN, John Joseph, *The Nature, Structure and Function of the Church in William of Ockham*, American Academy of Religion (Studies in Religion, 16), Missoula (Montana, U.S.A.) 1979. (Tesis doctoral).

SANTONASTASO, G., «Ockham e la «plenitudo potestatis»», en: *Rassegna di scienze filosofiche* 10 (1957) 213-271.

SCHLAGETER, J. K., «Die Autorität des kirchlichen Amtes und die evangelische Freiheit. Zur Problematisierung des päpslichen Herrschaftsanspruchs bei Wilhelm von Ockham und Martin Luther», en: *Franziskanische Studien* 59 (1977) 183-213.

SCHLAGETER, J. K., «Im Konflikt mit der empirischen Kirche. Die Suche nach Kriterien von Kirche bei Petrus Johannis Olivi und Wilhelm von Ockham», en: *Franziskanische Studien* 69 (1987) 88-105.

SCHLAGETER, J. K., «Wurde die Armutsauffasung des Franziskus von Assisi von der *offiziellen* Kirche schließlich abgelehnt? Francisci Armutsverständnis und der Streit über *dominium Christi* und *paupertas Christi* unter Papst Johannes XXII (1316-1334)», en: *Franziskanische Studien* 60 (1978) 97-119.

SCHLAGETER, J. K., «Zur Genese der Unfehlbarkeitsdoktrin. Stellungnahmen zur päpstlichen Lehrautorität von Bonaventura bis Ockham», en: VANDERHEYDEN, I. (dr.), *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte*, Werl 1976, pp. 113-135.

SCHLAGETER, Johannes Karl, *Glaube und Kirche nach Wilhelm von Ockham. Eine fundamental-theologische Analyse seiner kirchen-politischen Schriften*, München 1970. (Tesis doctoral).

SCHOLZ, R. (Hrsg.), *Marsilius von Padua Defensor Pacis*, Hahnsche Buchh., Hannover 1932, lxx-300 pp.

SCHOLZ, R., «Zwei neue Handschriften des «Defensor Pacis» von Marsilius von Padua und ein unbekannter kirchenpolitischer Traktat Wilhelms von Occam», en: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 47 (1928) 559-566.

SCHOLZ, R., *Unbekannte kirchenpolitischen Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, 2 vols., Loescher, Rome 1911-1914.

SCHOLZ, R., *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Verlag Karl W. Hiersemann, Leipzig 1944.

SCHOLZ, Richard (ed.), «Wilhelm von Ockham als politischer Denker und Schriftsteller», en: *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein «Breviloquium de principatu tyrannico». Unveränderter Nachdruck*, Hiersemann, Leipzig 1944, pp. 1-28.

SEPÚLVEDA, Juan G. de – CASAS, Bartolomé de las, *Apología*. (Traducción de Ángel Losada), Editora Nacional, Madrid 1975.

SISTO, Alessandra (ed.), *Figure del primo francescanesimo in Provenza. Ugo e Douceline di Digne*, Leo S. Olschki, Firenze 1971.

SOUZA, J. A. de C. R. de, «As idéias de Guilherme de Ockham sobre a independência do poder imperial», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 253-84.

SOUZA, J. A. de C. R. de, «O melhor governo na concepçao de Guilherme de Ockham», en: *Leopoldianum* 34 (1985) 23-45.

SOUZA, José Antônio de Carmago R. de, «Fundamentos éticos da teoria Ockhamista acerca da origen do poder secular», en: *Revista Portuguesa de Filosofia* 41 (1985) 139-160.

SPADE, Paul Vincent (ed.). *The Cambridge companion to Ockham.* Cambridge University Press, Cambridge - New York 1999, xvii-420 pp.

TABACCO, Giovanni, *Pluralità de papi ed unità di Chiesa nel pensiero di Guglielmo di Occam*, Università di Torino, Torino 1949, 42 pp.

TABARRONI, Andrea, *Il tutto e la parte nell'ecclesiologia di Guglielmo di Ockham*, Bologna 1981-2. (Tesis doctoral).

TIERNEY, B., «Natural Law and Canon Law in Ockham's 'Dialogus'», en: ROWE, John Gordon (ed.), *Aspects of Late Medieval Government and Society. Essays Presented to Jack Robert Lander*, Published in association with the University of Western Ontario by University of Toronto Press, Toronto - London 1986, pp. 2-24.

TIERNEY, B., «Ockham, the Conciliar theory and the canonists», en: *Journal of the History of Ideas* 15 (1954) 40-70.

TIERNEY, B., «Ockham's Ambiguous Infallibility», en: *Journal of Ecumenical Studies* 14 (1977) 102-105.

TIERNEY, B., «Ockham's infallibility and Ryan's infallibility», en: *Franciscan Studies* 46 (1986) 295-300.

TIERNEY, B., «Origins of Papal Infallibility», en: *Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971) 841-864.

TIERNEY, B., «Villey, Ockham and the Origin of Individual Rights», en: WITTE, J. - ALEXANDER, F. S. (dr.), *The Weightier Matters of the Law. Essays on Law and Religion. A tribute to Harold J. Berman*, Scholars, Atlanta 1988, pp. 1-31.

TIERNEY, B., *Ockham, the Conciliar Theory, and the Canonists*, Fortress Press, Philadelphia 1971.

TIERNEY, Brian, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350. A Study on the concepts of infallibility, sovereignty and tradition in the Middle Ages*, Brill, Leiden 1972 (en especial «John XXII and the Franciscans», pp. 171-204, y «Anti-papal Infallibility: William of Ockham», pp. 205-37).

TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, BAC, Madrid 1947ss.

TORELLÓ, R. M., «El ockhamismo y la decadencia escolástica en el siglo XIV», en: *Pensamiento* 9 (1953) 199-228; 11 (1955) 171-188, 259-283.

TOUCHARD, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Tecnos Madrid, 1987.

TRITHEMIUS, *Chronicon insigne monasterii Hirsaugiensis*, Basel 1559.

UBL, Karl – VINX, Lars. «Zur Transformation der Monarchie von Aristoteles zu Ockham», en: *Vivarium* 40, n. 1 (2002) 41-74.

ULLMANN, Walter, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Methuen, London 1972.

VASOLI, C., «Il pensiero politico di Guglielmo d'Occam», en: *Rivista critica di storia della filosofia* 9 (1954) 232-53.

VASOLI, C., «Papato e Impero nel tardo Medio evo. Dante, Marsilio, Ockham», en: FIRPO, L. (dr.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, t. II-2, Turin 1983, pp. 543-666.

VASOLI, C., «Polemiche Occamiste», en: *Rinascimento* 3/1 (1952) 120-141.

VASOLI, C., *Guglielmo d'Occam*, Nuova Italia, Firenze 1953, 338 pp.

VASOLI, Cesare, «Guglielmo di Ockham», en: *De Homine* 1/4 (1962) 77-92.

VERNET, F., «Fraticelles», en: *Dictionnaire dè Théologie Catholique*, t. XVI.I, Letouzey et Ané, Paris 1924, cols.770-84.

VIGNAUX, P. - AMMAN, E., «Occam», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris t. XI, 1931, cols. 876-903.

VIGNAUX, P., «Nominalisme», en: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Letouzey et Ané, Paris t. XI, 1931, cols. 717-784.

VIGNAUX, P., «Sur Luther et Ockham», en: *Franziskanische Studien* 32 (1950) 21-30.

VOSSENKUHL, Wilhelm – SCHÖNBERGER, Rolf (drs.), *Die Gegenwart Ockhams*, Acta Humaniora, Weinheim 1990, ix+419 pp.

VOSSENKUHL, Wilhelm, «Wilhelm von Ockham. Gestalt und Werk. Theologie und Philosophie. Politik, Gesellschaft und Kirche», en: AICHER, O. et al. (drs.), *Wilhelm von Ockham. Das Risiko modern zu denken (Buch zur Ausstellung Wilhelm von Ockham, München 1986)*, 2 vols., Weinheim 1987, pp. 98-109, 110-151, 158-186.

WILKS, Michael, «Royal Patronage and Anti-Papalism from Ockham to Wyclif», en: HUDSON, Anne – WILKS, Michael (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Blackwell, Oxford 1987, pp. 135-63.

WOLFF, Francis, *Aristote et la politique*, PUF, Paris 1991.

WOOD, Rega – Gál, Gedeon, «Introductio», en: Guillelmi de Ockham, *Opera Theologica*, t. VII, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, pp. 7*-30*.

Fotocomposición
Encuentro-Madrid
Impresión
Cofás-Madrid
Encuadernación
AGA-Madrid
ISBN: 84-7490-755-1
Depósito Legal: M.: 6.894-2005
Printed in Spain

Esteban Peña Eguren nació en Vioño de Piélagos, Cantabria, en 1961. Diez años más tarde se mudó con su familia a Torrelavega, donde vivió dos momentos importantes para su futuro: las primeras clases de filosofía en el I.N.B. *Besaya* y su incorporación a la parroquia de *La Asunción*. En 1979 comenzó sus estudios de filosofía en Salamanca, prosiguiendo después con los de teología. En 1988 fue ordenado sacerdote diocesano de Santander y comenzó a trabajar como párroco a la vez que impartía clases de filosofía en el Seminario de Corbán. En 1991 retoma su tesis doctoral en Salamanca y Lovaina, que defenderá tres años después. De 1994 a 1998 trabaja como subdirector y director de la biblioteca en la Universidad católica de Salamanca, reincorporándose luego a su diócesis, donde actualmente está al cargo de cuatro parroquias además de sus clases en el Seminario.

Guillermo de Ockham es naturalmente un pensador del siglo XIV, pero sorprende siempre la capacidad de los grandes filósofos para decirnos una palabra relevante para nuestro presente. Con ayuda de estas páginas el lector se planteará sin duda cuestiones bien actuales, además de conocer mejor a una figura donde se entremezclan muchos aspectos del mayor interés: una filosofía poderosa, una teología diferente, una política en busca de equilibrio, una vida apasionante en un período que no lo es menos para la historia de la Iglesia y de las relaciones Iglesia-Estado en Europa. Así pues, el objeto de este estudio es intentar contribuir a una mejor comprensión del autor inglés, que apuesta por la *via media* frente a lo que sigue repitiendo alguna historiografía. Y todo ello bajo un lema hermoso que Ockham repite a menudo: *lex evangelica est lex libertatis*.


ISBN 84-7490-755-1

9 788474 907551

